André Vergez & Denis Huisman

CURS DE FILOZOFIE

HUMANITAS

ANDRÉ VERGEZ • DENIS HUISMAN

CURS DE FILOZOFIE

Traducere de
ALEXANDRU VASILE DRĂGAN

HUMANITAS

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

André VERGEZ, Denis HUISMAN
COURS DE PHILOSOPHIE
© Editions Nathan, 1990

© Humanitas, 1995, pentru prezenta versiune românească

ISBN 973-28-052l-8

CUPRINS

Cuvânt înainte al editurii
CAPITOLUL 1
Ce este filozofia?
IDEILE ESENŢIALE
LECTURI
TEXT COMENTAT
TEXT COMPLEMENTAR
SUBIECTE DE REFLECŢIE ŞI DEZBATERE
CAPITOLUL 2
Conştiinţa şi inconştientul. Psihanaliza şi explorarea inconştientului
IDEI ESENŢIALE
LECTURI
TEXT COMENTAT
SUBIECTE DE REFLECŢIE ŞI DEZBATERE
CAPITOLUL 3
Pasiunile
IDEILE ESENŢIALE
LECTURI
TEXT COMENTAT
SUBIECTE DE REFLECŢIE ŞI DEZBATERE
CAPITOLUL 4
Cunoaşterea celuilalt
IDEILE ESENŢIALE
LECTURI
SUBIECTE DE REFLECŢIE ŞI DEZBATERE
CAPITOLUL 5
Spaţiul, timpul, istoria
IDEILE ESENŢIALE
LECTURI
TEXT COMENTAT
SUBIECTE DE REFLECŢIE ŞI DEZBATERE
CAPITOLUL 6
Limbajul
IDEILE ESENŢIALE
LECTURI
TEXT COMENTAT

SUBIECTE DE REFLECŢIE ŞI DEZBATERE
CAPITOLUL 7
Logica şi matematica
IDEILE ESENŢIALE
TEXT DE COMENTAT
SUBIECTE DE REFLECŢIE ŞI DEZBATERE
CAPITOLUL 8
Ştiinţele materiei. Teorie şi experienţă
IDEILE ESENŢIALE
LECTURI
SUBIECTE DE REFLECŢIE ŞI DEZBATERE
CAPITOLUL 9
Cunoaşterea viului
IDEILE ESENŢIALE
LECTURI
SUBIECTE DE REFLECŢIE ŞI DEZBATERE
CAPITOLUL 10
Ştiinţele umane
IDEILE ESENŢIALE
LECTURI
SUBIECTE DE REFLECŢIE ŞI DEZBATERE
CAPITOLUL 11
Ideea de adevăr, iraţionalul, sensul
IDEILE ESENŢIALE
LECTURI
TEXT COMENTAT
SUBIECTE DE REFLECŢIE ŞI DEZBATERE
CAPITOLUL 12
Dreptatea
IDEILE ESENŢIALE
LECTURI
TEXT COMENTAT
SUBIECTE DE REFLECŢIE ŞI DEZBATERE
CAPITOLUL 13
Statul
IDEILE ESENŢIALE
LECTURI
SUBIECTE DE REFLECŢIE ŞI DEZBATERE
CAPITOLUL 14

Munca, tehnicile: probleme economice şi sociale
IDEILE ESENŢIALE
LECTURI
SUBIECTE DE REFLECŢIE ŞI DEZBATERE
CAPITOLUL 15
Arta
IDEILE ESENŢIALE
LECTURI
TEXT COMENTAT
SUBIECTE DE REFLECŢIE ŞI DEZBATERE
CAPITOLUL 16
Libertatea
IDEILE ESENŢIALE
LECTURI
TEXTE DE COMENTAT
SUBIECTE DE REFLECŢIE ŞI DEZBATERE
CAPITOLUL 17
Problema lui Dumnezeu
IDEILE ESENŢIALE
LECTURI
TEXTE DE COMENTAT
SUBIECTE DE REFLECŢIE ŞI DEZBATERE
CAPITOLUL 18
Filozofie şi antropologie: problema destinului omenesc
LECTURI
TEXTE DE COMENTAT
SUBIECTE DE REFLECŢIE ŞI DEZBATERE

Cuvânt înainte al editurii

Poate că nicăieri n-a fost mai devastator efectul subordonării necondiţionate a filozofiei faţă de ideologia oficială, ca în învăţământul liceal. Fiindcă, aici, filozofia acţiona asupra unor fiinţe deschise către toate întrebările lumii, lipsite ca atare de orice apărare înaintea manipulărilor ideologiei. Iar acţiunea ei avea drept rezultat suspendarea reflecţiei, a spiritului critic, a dezbaterii adevărate, libere de soluţii prestabilite – adică tot ce poate fi mai contrar spiritului filozofiei.

De aceea, încă de la înfiinţarea sa, editura Humanitas a înţeles să ofere cititorilor, alături de accesul nemijlocit la sursele marii filozofii, acele instrumente de iniţiere în filozofie care să le stimuleze interesul pentru ea fără a le perverti gândirea. Un asemenea prim instrument l-au reprezentat *Lecţiile de filozofie* (1990), rapid epuizate. Au urmat apoi *Anchetă despre ideile contemporane* de J.-M. Domenach (1991), *Mari teme ale filozofiei* de Emile Bréhier (1993), *Sânziana* (1993) – primul volum al seriei „Filozofia pentru copii”, antologia lui Daniel Hausman *Filozofia ştiinţei economice* (1993).

Acum, prin *Cursul de filofozie* al lui André Vergez şi Denis Huisman, Humanitas încearcă să se alăture eforturilor de schimbare în învăţământul liceal de filozofie. Publicarea lui nu pretinde să înlocuiască manualul existent (unic!), ci vine să ofere profesorilor şi elevilor interesaţi de filozofie o alternativă şi un complement la studiul potrivit programei elaborate de Ministerul învăţământului.

De ce totuşi un curs de filozofie franţuzesc şi de ce tocmai acest curs? Fiindcă învăţământul liceal de filozofie are în Franţa o lungă şi valoroasă tradiţie, iar cursul de faţă este o lucrare aproape clasică în domeniu, fiind totodată deosebit de modernă şi atractivă.

Volumul este alcătuit din 18 capitole – **cursuri** care încearcă, potrivit autorilor, „să-l călăuzească pe cititor printre doctrine, concepte şi autori”. Pe marginea textului se află

repere care „balizează” textul şi permit urmărirea diferitelor etape ale raţionamentului.

La sfârşitul fiecărui capitol sunt reunite într-o sinteză **ideile esenţiale** – o pagină scurtă care încearcă să surprindă temele fundamentale, cu intenţia de a face lectura cursului mai uşoară şi mai rodnică totodată.

Din lista de **lecturi** recomandate de autori am reţinut pentru ediţia de faţă doar pe acelea accesibile în limba română sau aparţinând unor autori clasici.

De asemenea, la sfârşitul fiecărui capitol aproape, se găsesc **texte comentate** din autori clasici sau contemporani; rolul lor este acela de a-i familiariza pe cititori cu stilul comentariului sistematic practicat în studiul filozofiei.

În sfârşit, o ultimă secţiune propune **subiecte de reflecţie şi dezbatere,** majoritatea fiind selecţionate dintre subiectele de bacalaureat în Franţa în ultimii ani.

CAPITOLUL 1
Ce este filozofia?

„Ce este filozofia?” se întreba Jules Lachelier la lecţia inaugurală din primul său an de învăţamânt de la Toulouse. Tot el răspundea, spre stupefacţia tinerilor săi elevi: „Nu ştiu!” Şi întreg oraşul Toulouse, oraş cu oameni de treabă, s-a pornit să râdă de tânărul şi strălucitul filozof care i-a fost trimis de la Paris şi care nu ştia nici măcar ce era disciplina pe care trebuia să o predea elevilor săi.

Filozofia nu este o ştiinţă ca celelalte

Totuşi, remarca lui Jules Lachelier era plină de sens. Ea însemna că filozofia nu este o materie de cunoscut. În toate celelalte discipline avem ceva de învăţat: în matematică, o suită logică de teoreme; în fizică, în ştiinţele naturale, în istorie, un ansamblu de fapte sau de evenimente pe care cei ce le predau se străduiesc să le explice într-un mod raţional. În filozofie nu e deloc aşa. Fără îndoială vi se cere să reţineţi unele din ideile şi concepţiile marilor filozofi. Dar nu sunteţi obligaţi să împărtăşiţi sau să aprobaţi una sau alta dintre aceste teorii. De altfel, niciun sistem filozofic nu a obţinut vreodată acordul unanim al spiritelor competente. De exemplu, Toma d'Aquino şi Karl Marx sunt, amândoi, mari filozofi, dar „sistemele” lor sunt cu totul deosebite, ba chiar antagoniste.

Dacă aşteptăm de la filozofie un ansamblu de cunoştinţe precise şi sigure pe care, în ceea ce ne priveşte, va fi de ajuns să le primim, decepţia noastră va fi totală.

Sistemele filozofice se contrazic

Neputând să ne dea cunoştinţe, ne propune oare filozofia o artă de a trăi, o morală? Dar sistemele care propun omului reguli de conduită sunt tot atât de diferite ca şi cele care pretind să explice lumea. În filozofie nu există „adevăruri” de acelaşi fel ca o teoremă sau ca o lege fizică. În cursul istoriei, sistemele urmează sistemelor. Fiecare filozof se străduieşte să-i combată pe înaintaşii lui şi va fi combătut la rândul lui de urmaşi. Georges Gusdorf observă că „nicio

filozofie nu a putut să pună capăt filozofiei, cu toate că aceasta este aspiraţia nemărturisită a fiecărei filozofii". Astfel, fiecare filozof, întrucâtva ca fiecare artist – pictor, muzician sau poet –, are felul său de a vedea şi de a exprima lumea, propria lui *Weltanchauung,* cum zic germanii. Trebuie de aici să tragem concluzia, împreună cu Paul Valéry, că un sistem filozofic „este un lucru nici mai mult nici mai puţin serios decât o suita în re minor"?

De fapt, discuţiile şi dezacordurile filozofilor nu-i împing la scepticism decât pe cei leneşi: ceilalţi, dimpotrivă, vor vedea în aceste discuţii şi dezacorduri o invitaţie presantă de a se apleca asupra acestor probleme, de a reflecta prin ei înşişi. Teoriile filozofice nu sunt preţioase, înainte de toate, prin conţinutul lor, prin concluziile pe care le trag, ci prin exemplul pe care îl oferă în ceea ce priveşte o reflecţie pe care ne străduim să o ducem la bun sfârşit cu rigurozitate. Aşa cum a subliniat Kant: „Nu există filozofie pe care să o putem învăţa, nu putem învăţa decât să filozofăm."

Etimologia cuvântului filozofie

Etimologia cuvântului filozofie, dacă suntem atenţi la acest lucru, confirmă această interpretare. Filozofia înseamnă în greceşte dragoste de *sophia,* cuvânt pe care noi îl traducem cam în grabă prin „înţelepciune". *Sophia* nu este numai o **artă de a trăi,** o morală care constă în a te comporta rezonabil, a te feri de orice exces, a suporta cu seninătate toate încercările. Ea este de asemenea o **cunoaştere.** Ba, pentru vechii greci, *sophia* era chiar o ştiinţă esenţială, „ştiinţa primelor principii şi a cauzelor prime" zicea Aristotel. Să nu uităm acest al doilea sens al cuvântului *sophia:* pentru greci, înţeleptul era şi un savant. („Astăzi, glumea la unul din cursurile sale Albert Bayet, o fată cuminte este o fată care nu ştie nimic. În Antichitate, omul cu minte era acela care ştia totul.")

După etimologie, filozofia era deci în acelaşi timp un mod de viaţă şi un anumit gen de cunoaştere, o **mântuire** şi o **ştiinţă.** Pentru greci, exista chiar între aceste două noţiuni o legătură strânsă: ştiinţa trebuie să ne ducă la mântuire, iar omul care se poartă rău este înainte de toate un ignorant. „Nimeni nu este rău în chip voit", spunea Socrate.

Filozofia este mai degrabă căutare decât posesie

Dacă urmărim cu atenţie etimologia, trebuie să notăm, de asemenea, că filozofia nu este în mod precis „înţelepciune-ştiinţă”, ci doar dragoste *(philo)* de această înţelepciune. Conform tradiţiei, Pitagora, matematician şi filozof grec din secolul al VI-lea înainte de Cristos, este acela care, plin de modestie, s-a considerat „iubitor de înţelepciune” mai curând decât înţelept. Această deosebire esenţială este subliniată de un mare filozof german din secolul XX, Karl Jaspers. În strălucitul său opuscul *Introducere în filozofie,* el insistă asupra acestei idei, şi anume că esenţa filozofiei este căutarea adevărului şi nu posesiunea lui. Filozofia „se trădează pe sine atunci când degenerează în dogmatism, adică într-o ştiinţă fixată în formule, definitivă, completă. A face filozofie înseamnă a fi pe drum; în filozofie întrebările sunt mult mai importante decât răspunsurile, şi fiecare răspuns devine o nouă întrebare”. În cercetarea filozofică există aşadar o umilinţă autentică ce se opune dogmatismului orgolios al fanaticului. Fanaticul este sigur că posedă adevărul şi de aceea cedează ispitei de a impune acest adevăr celorlalţi. Crezându-se instalat în adevăr, el nu mai e frământat de grija de a-l căuta, adevărul îi apare ca fiind bunul lui, proprietatea lui, pe când pentru filozof el este o cerinţă. În cazul fanaticului, căutarea adevărului s-a degradat în iluzia posedării unei certitudini.

Modestia filozofului

Fanaticul se crede proprietarul certitudinii, în timp ce filozoful se străduieşte să fie pelerinul adevărului. Modestia filozofică constă în a spune că adevărul nu este la mine în măsură mai mare decât la tine, ci este în faţa noastră. Astfel, conştiinţa filozofică nu este nicio conştiinţă fericită, mulţumită de stăpânirea unei cunoaşteri absolute, nicio conştiinţă nefericită, pradă chinurilor unui scepticism iremediabil. Ea este o conştiinţă neliniştită, nemulţumită de ceea ce posedă, dar în căutarea unui adevăr pentru care se simte făcută.

Prin urmare, pe filozof îl recunoaştem mai mult după luciditatea sa decât după o sumă de cunoştinţe. Filozofia este mai degrabă **un mod de a fi** decât de **a avea.** Iar dacă, în conformitate cu sensul ei grecesc, înţelepciunea este

orientată totdeauna simultan spre cunoaştere şi spre acţiune, nu trebuie să vedem în ea niciun ansamblu de cunoştinţe teoretice nicio sumă de reţete practice, ci mai curând o atitudine generală şi, dacă vreţi, o metodă care priveşte atât cunoaşterea cât şi acţiunea.

Înţelepciunea este o atitudine **critică;** în ordinea cunoaşterii, ea ne ţine **la distanţă de prejudecăţi**, în ordinea acţiunii ne ţine **la distanţă de patimi** şi de pornirile conştiinţei colective. Dar metoda ar degenera în dogmă iar înţelepciunea s-ar trăda pe sine însăşi dacă atitudinea ar deveni doctrină – adică scepticism sistematic în domeniul cunoaşterii, insensibilitate neomenească în domeniul vieţii şi al acţiunii.

1. Filozofie şi reflecţie

A filozofa înseamnă a reflecta

Ideea că filozofia este căutare şi nu posedare o vom exprima bine definind activitatea filozofică drept un **travaliu de reflecţie.** Reflecţia este într-un fel o mişcare de întoarcere asupră-şi (re-flecţie) a spiritului ce pune sub semnul întrebării cunoştinţele pe care le posedă. Experienţa vieţii ne dă o mulţime de impresii şi opinii. Practica unei meserii, cunoaşterea ştiinţifică ne oferă alte noţiuni, mai complete şi mai precise. Dar oricât de bogată ar fi experienţa noastră de viaţă, oricât de profunde ar fi cunoştinţele noastre ştiinţifice sau tehnice, nimic din toate acestea nu poate lua locul filozofiei. A fi filozof înseamnă a reflecta asupra acestei cunoaşteri, a ne chestiona în privinţa ei, a o pune sub semnul întrebării. A defini filozofia ca reflecţie înseamnă a vedea în ea o cunoaştere nu de primul grad ci de gradul al doilea, o cunoaştere a cunoaşterii, o ştiinţă a ştiinţei.

Maieutica lui Socrate

Modelul reflecţiei filozofice – şi, totodată, exemplul cel mai accesibil – rămâne **ironia** socratică, adică, ad litteram, actul de a interoga, punerea sub semnul întrebării. În dialogul lui Platon intitulat *Menon,* Socrate îl interoghează pe Menon despre virtute. Menon are o anumită experienţă a vieţii şi a moralei, noţiunea de virtute îi este familiară: „Nu mi-e greu,

spune el, să vorbesc despre ele.” Constrâns de Socrate să definească virtutea, Menon răspunde fără să şovăie că „virtutea constă în a fi capabil să comanzi oamenilor”. Socrate obiectează că sclavul şi copilul pot fi virtuoşi şi, cu toate acestea, nu ţine de ei să comande. Menon nu a făcut altceva decât să dea un exemplu de virtute printre altele, el nu a propus o definiţie. Ridicându-se la nivelul **conceptului**, adică la ideea generală care „priveşte virtutea în toată întinderea sa”, Menon declară că a fi virtuos înseamnă „să vrei lucrurile bune”. Atunci Socrate face observaţia că aurul şi argintul sunt bunuri şi că acela care le caută nu este virtuos decât cu condiţia să acţioneze în conformitate cu justiţia şi pietatea. După cum se vede, răspunsurile lui Menon suscită de fiecare dată noi întrebări din partea lui Socrate. Menon credea că ştie, în timp ce Socrate declara: „Nu ştiu decât un singur lucru şi anume că nu ştiu nimic.” Astfel, Socrate nu contenea să pună întrebările cele mai nevinovate unor oameni care, siguri de ştiinţa lor, se amuzau foarte tare la început de naivitatea lui Socrate. Dar curând, întrebările lui Socrate îi încurcau, ei descopereau contradicţiile propriei lor gândiri şi îşi dădeau seama că nu ştiu nimic, dezvăluiţi lor înşile în neştiinţa şi goliciunea lor de ironia socratică. După cum se vede, Socrate nu-i transmite lui Menon nicio cunoaştere. El se mulţumeşte să pună întrebări. **Materia reflecţiei este, aici, nu ştiinţa lui Socrate, ci ştiinţa lui Menon. Menon nu învaţă nimic, el reflectează.** Problemele pe care el le descoperă erau, fără ca el să-şi fi dat seama, implicate deja în experienţa şi ştiinţa sa anterioare. Lui Socrate îi plăcea să se compare cu mama lui, care era moaşă. El nu-i învăţa nimic pe alţii, ci se mulţumea să „moşească” spiritele, să le ajute să aducă la lumină problemele şi dificultăţile pe care le purtau în ele. Socrate este filozoful prin excelenţă tocmai prin aceea că nu ne învaţă nimic, dar ne face să reflectăm.

Socrate reflecta asupra problemelor vieţii de toate zilele, asupra tehnicii meşteşugarilor, asupra politicii. Universul intelectual şi tehnic în care noi trăim după două mii de ani de istorie este infinit mai complex ca lumea contemporanilor lui Socrate. Spiritul reflecţiei filozofice nu s-a

schimbat, dar materia ei s-a îmbogăţit în mod prodigios. Filozoful nu poate ignora, mai ales, prodigioasa dezvoltare a ştiinţei şi tehnicii care astăzi este unul dintre alimentele cele mai preţioase ale reflecţiilor sale. Unii dintre ei chiar se specializează, de exemplu, în filozofia istoriei, în filozofia fizicii, în filozofia dreptului; în timp ce discipline pur ştiinţifice, ca genetica, solicită reflecţia filozofilor pentru a fixa limitele cercetărilor lor şi pentru a obţine garanţia morală de care au nevoie. Un contemporan a spus cu foarte multă dreptate că, pentru reflecţia filozofică, „orice materie străină este bună". El adăuga chiar că „orice materie bună îi este străină", înţelegând prin asta că filozofia nu trebuie să fie o meditaţie găunoasă, ci o reflecţie nutrită de informaţii precise asupra cutărui sau cutărui domeniu al realităţii[1].

A reflecta filozofic asupra ştiinţei înseamnă, mai întâi, a te întreba asupra rezultatelor ştiinţei şi a metodelor ei. Care este natura cunoaşterii ştiinţifice? Ajunge ea oare la realitatea profundă sau ne dă doar formule practice şi simboluri operatorii? Care este valoarea şi semnificaţia axiomelor de care vorbeşte matematicianul? Această orientare a filozofiei – atât de importantă astăzi – este **epistemologia.**

Problemele metafizice

Dar reflecţia filozofică merge mult mai departe şi pune probleme pe care ştiinţa le ignoră. Ştiinţa se sileşte să explice fenomenele naturale, legându-le pe unele de altele prin legi inteligibile, adică exprimabile în formule matematice. Astfel se explică ştiinţific de ce, într-o experienţă dată, **cutare lucru s-a petrecut mai curând decât cutare altul.** Dar există o altă problemă, mult mai generală, pe care ştiinţa nu o pune. Este aceea pe care Leibniz o exprima în aceşti

[1] Oricum, în epoca ştiinţifică, filozofia nu mai poate să aibă pretenţia unei ştiinţe. Ştiinţa s-a impus în propriul ei domeniu. Rând pe rând, matematica prin Euclid, fizica prin Galilei, chimia prin Lavoisier, biologia prin Claude Bernard au devenit ştiinţe pozitive. Chiar şi domeniul umanului în care filozofii au crezut multă vreme că dispun de un teren propriu, a fost cucerit de ştiinţă. Psihologia şi sociologia au introdus în studiul comportamentului omului metoda experimentală şi măsurătoarea. Asta nu înseamnă că filozofia a devenit inutilă. Dar filozofia ne apare tot mai limpede ca o activitate de reflecţie care porneşte de la cunoştinţele care îi sunt furnizate de alte discipline.

termeni: **„De ce există ceva mai curând decât nimic?”** Într-adevăr, existenţa lumii este un dat implicit pornind de la care ştiinţa desfăşoară efortul său de punere în ordine şi de explicaţie, dar pe care ea îl presupune mereu fără ca vreodată să-i pună sub semnul întrebării. De ce există o lume mai curând decât neantul? Iată un tip de problemă cu adevărat metafizică, adică a cărei formulare se situează dincolo de competenţa ştiinţei. De unde vine omul, încotro se duce el? Conştiinţa este scopul ultim al lumii sau un accident tranzitoriu? Omul este total determinat sau are un liber arbitru? Toate aceste probleme sunt tipic **metafizice.**

2. Tehnică şi înţelepciune

Nu există putere în afara tehnicii

Am văzut că filozofia nu este o ştiinţă – funcţia de cunoaştere fiind în lumea modernă îndeplinită de ştiinţele particulare –, ci o reflecţie critică asupra cunoaşterii. În aceeaşi măsură în care filozofia nu este *ştiinţă,* ea nu este nici *putere.* În lumea actuală puterea omului este exprimată de tehnică. Idealul prometeean de cucerire şi de transformare a lumii s-a substituit treptat, începând de la Renaştere, idealului filozofic de înţelepciune. Înţelepciunea constă în a te supune lumii, a accepta orice lucru, a te resemna în faţa nenorocirii. Filozofia – învăţându-ne, cu stoicii, că lumea este bună şi divină sau, cu Spinoza, că lanţul cauzelor şi al efectelor este necesar, logic, inevitabil – apărea ca instrumentul intelectual al acestei resemnări. Schimbarea de perspectivă apare în secolul al XVII-lea, în *Discursul asupra metodei* al lui Descartes. În a treia parte a *Discursului,* Descartes, pentru a-şi constitui o „morală provizorie”, se face moştenitorul înţelepciunii stoice. „E mai bine, scrie el, să-ţi schimbi dorinţele decât ordinea lumii şi să te învingi pe tine decât soarta.” Dar în a şasea parte a *Discursului,* el substituie acestui cosmocentrism al înţelepciunii, umanismul tehnicii care, spune el, îl va face pe om „stăpân şi posesor al naturii”. Şi, într-o intuiţie profetică, el anunţă cuceririle viitoare ale mecanicii şi ale medicinii.

În secolul al XVIII-lea, marele cântăreţ al tehnicii este Diderot. El se miră că se dă câteodată mai multă importanţă filozofilor, a căror înţelepciune constă în arta de a ne lipsi de fericire, decât industriaşilor a căror tehnică, transformând existenţa noastră, poate să ne facă în mod real mai fericiţi: „Au fost lăudaţi mult mai mult oamenii ocupaţi a ne face să credem că suntem fericiţi, decât oamenii ocupaţi a ne face să fim fericiţi cu adevărat. Ce ciudăţenie în judecăţile noastre! Pretindem ca fiecare să facă ceva folositor, dar îi dispreţuim pe oamenii folositori."

Astăzi suntem departe de dispreţul care îl întrista pe Diderot. Idealul tehnic triumfă peste tot. Aşa cum ştiinţa pozitivă golea cunoaşterea filozofică de orice conţinut, tot aşa puterea tehnică lipseşte *puterea* filozofică de orice eficacitate. Exigenţa filozofică reapare totuşi sub o altă formă. **Pornind de la cunoaşterea ştiinţifică, perspectiva filozofică se dezvăluie ca reflecţie critică asupra fundamentelor acestei cunoaşteri. Pornind de la puterea tehnică, înţelepciunea, în sensul modern, se prezintă ca o reflecţie critică asupra condiţiilor acestei puteri.**

Astăzi este o temă familiară şi îngrijorătoare aceea a tehnicianului ucenic-vrăjitor. Groaznicul pericol pe care îl constituie existenţa armelor nucleare, susceptibile de a distruge de mai multe ori planeta, la fel ca şi primejdiile de „robotizare" constituite de automatizarea existenţei noastre, subliniază cu strălucire că tehnica nu ţine loc de înţelepciune, după cum ştiinţa nu ţine loc de filozofie. „Tehnica, scria Laberthonnière, ne învaţă să ne slujim de lucruri. Dar noi, noi înşine, vom şti la ce să slujim?" Tehnica nu-i dă omului decât **mijloace** de acţiune. Ea rămâne mută în ceea ce priveşte **scopurile** care trebuie să călăuzească conduita noastră. Mai mult ca oricând avem nevoie de o înţelepciune pentru a ne lămuri asupra scopurilor pe care trebuie să le urmărim. În lumea actuală, strălucirea **puterilor** noastre omeneşti face să apară într-o lumină tragică ambiguitatea **vrerilor** noastre. Iar dacă tehnica este o mediere necesară pentru a concilia puterea şi vrerea, numai filozofia ne poate permite să vedem limpede în vrerea noastră. Numai filozofia pune problema **valorilor.**

3. Reflecţia filozofică şi viaţa

Programul filozofiei după Kant

Înţelegem acum cum se aplică reflecţia filozofică tuturor problemelor pe care le pune viaţa. Kant rezuma tot programul filozofiei într-o triplă întrebare: **„Ce putem cunoaşte? Ce trebuie să facem? Ce ne este permis să sperăm?”** Prima întrebare priveşte reflecţia filozofică aplicată problemei cunoaşterii. Ea cuprinde în acelaşi timp filozofia ştiinţei şi metafizica, definită drept cercetarea sensului profund al universului, al Existenţei, dincolo de sistematizarea aparenţelor operată de ştiinţă. A doua întrebare priveşte tot ceea ce vine în atingere cu practica şi cu scopurile omenirii. Ce să spunem despre a treia întrebare? „Ce ne este permis să sperăm?” Omul este cu adevărat stăpânul vieţii sale sau doar o jucărie aflată la discreţia forţelor oarbe care acţionează în cosmos? Suntem meniţi să dispărem cu totul sau avem un suflet nemuritor? Care este adevărata semnificaţie a prezenţei noastre în această lume? Care este **destinul omului?**

Dar dacă reflecţia filozofică îşi dă ca obiect lumea de cunoscut şi acţiunea de înfăptuit ea presupune un anume recul, o anumită detaşare faţă de această lume şi de această acţiune. Desigur că această detaşare este necesară seninătăţii şi obiectivităţii proprii reflecţiei filozofice. „Numai stridiile şi neghiobii aderă”, zicea Paul Valéry. Dar această „ascezăˮ filozofică nu implică oare o rupere periculoasă de concret şi de realitate? Adeseori omul de acţiune îşi bate joc de filozof, fiinţă pierdută în meditaţiile sale, străină de viaţa reală.

Idealismul lui Platon şi peştera

Platon în *Gorgias* şi în *Theaitetos* s-a făcut ecoul unor asemenea critici şi, împotriva lor, ia apărarea filozofiei. Iată punctul de vedere al omului de acţiune: filozoful care vrea să înalţe meditaţia la dimensiunile universului şi care se întreabă despre condiţia umană în general este cu totul dezorientat şi ridicol în faţa problemelor cotidiene puse de viaţa reală şi în relaţiile sale concrete cu semenii. „Tot aşa [...] cum se

povesteşte şi despre Thales că, cercetând stelele şi privind în sus, a căzut într-un puţ. O servitoare din Tracia, minte aleasă şi subţire, l-a luat, zice-se, peste picior, cum că pune suflet să ştie ce se află în cer, dar ce se află la picioarele sale şi în juru-i îi scapă. Aceeaşi zeflemea se potriveşte tuturor acelora care îşi petrec o viaţă cu căutarea înţelepciunii. Căci la drept vorbind, un astfel de om şi-a uitat de cel apropiat şi de vecin, ignorând nu numai ce face, dar aproape şi dacă este om sau altă jivină [...]. Un astfel de om [...] atunci când e nevoit să discute, la tribunal sau în altă parte, despre realitatea aflată în jurul nostru şi înaintea ochilor, se face de râs nu numai în faţa sclavelor din Tracia, ci a oricăruia din gloată, căzând, din nepricepere, în puţuri şi în tot felul de încurcături fără ieşire, iar stângăcia sa grozavă îl face să treacă drept nătâng."[2]

Dar în ochii lui Platon această stângăcie a filozofului în luptă cu concretul este lipsită de importanţă, deoarece lumea concretă, lumea experienţei cotidiene, a evenimentelor schimbătoare, nu este decât o lume de aparenţe, un joc de iluzii. Lumea adevărată este lumea Ideilor, a adevărurilor eterne printre care trăieşte filozoful, la care doar el are acces.

Astfel, oamenii sunt ca nişte prizonieri înlănţuiţi într-o peşteră[3], cu spatele întors spre intrarea în peşteră, dar cu ochii fixaţi pe peretele din fund. Ei nu văd nimic din ceea ce se petrece afară, ci au ca unic spectacol umbrele proiectate pe acest perete. Şi cum nu pot vedea nimic altceva, ei cred că aceste umbre sunt singura realitate. Aceste personaje îi simbolizează pe empirişti, respectiv pe aceia care cred că lumea experienţei sensibile, a evenimentelor concrete (umbrele de pe pereţi) este singura lume reală.

Dar să presupunem că unul dintre aceşti prizonieri este smuls brusc din peşteră şi transportat afară, în plină lumină. Orbit la început, el se obişnuieşte încet-încet cu lumea în care străluceşte soarele. Ei îşi dă seama că ceea ce lua altădată drept realitate nu era decât o imagine întunecată. Această ucenicie simbolizează iniţierea filozofică iar lumea scăldată de lumina soarelui simbolizează Ideile eterne, patria filozofului. Dacă filozoful abandonează Ideile luminoase şi se întoarce în peşteră, ochii săi, care nu mai sunt obişnuiţi cu întunericul, nu mai deosebesc nici măcar umbrele mişcătoare pe care

prizonierii le iau drept realitate. Filozoful, în întunericul peşterii, nu mai vede nimic, iar prizonierii îl cred orb şi îşi bat joc de el. În realitate, ochii săi, făcuţi pentru lumină, nu sunt orbi decât în ceea ce priveşte aparenţele. Tot aşa, albatrosul lui Baudelaire, menit să zboare în înaltul cerului, este încurcat de aripile lui mari atunci când a căzut pe puntea corăbiei: „Aripile-i imense-l împiedică să meargă."

Aşadar, după Platon, ignoranţa filozofului privind lucrurile materiale, incompetenţa sa practică sunt justificate. El are dreptul de a dispreţui lumea sensibilă, deoarece el locuieşte în singura lume adevărată, lumea Ideilor.

Critica idealismului

Această concepţie „idealistă" despre filozofie ne pare totuşi contestabilă. Ea este legată de un dispreţ faţă de „lucrurile materiale" care reflectă prejudecăţile sociale ale lui Platon. Opoziţia dintre omul practic şi filozof este de fapt – într-un mod foarte conştient – în perspectiva platonică opoziţia dintre sclav şi omul liber. Iată cum ne sunt prezentaţi cei doi oameni în *Theaitetos:* „Acesta este caracterul fiecăruia din cei doi, Theodoros: al celui crescut într-adevăr în libertate şi în tihnă, acela chiar pe care îl numeşte căutător al înţelepciunii, căruia nu ar trebui să i se ia în nume de rău că pare naiv şi nu e bun de nimic atunci când ar da peste vreo treabă de servitor: că nu ar şti, de pildă, să pregătească bagajele pentru călătorie sau să dreagă o mâncare gustoasă ori un discurs umflat. Cât despre celălalt ar putea, desigur, fi de ajutor la toate nevoile acestea, cu pricepere şi la iuţeală, dar nu ar şti să îşi arunce veşmântul pe umărul drept ca un om liber, după cum nu ar şti nici să prindă cuvintele potrivite pentru a înălţa după dreptate un imn adevăratei vieţi a zeilor şi a oamenilor fericiţi."[4]

Dar un astfel de filozof nu poate medita la ideile pure decât pentru că sclavul îl scuteşte de grijile sale materiale. Acest filozof idealist îşi poate permite să ignore lumea materială întrucât a pus un sclav între lume şi el. Ruptă de realitatea concretă, o astfel de „filozofie" nu e oare la voia tuturor mistificărilor?

Filozofia autentică, departe de a ignora lumea materială, va reflecta pornind de la această lume care

condiţionează toate gândurile noastre. Făcută pentru a înălţa, filozofia nu e menită să ne exileze. Iar reflecţia nu trebuie să fie o evaziune. Totodată, filozoful nu se mulţumeşte să trăiască evenimentele talmeş-balmeş, în diversitatea lor concretă. Actul filozofic care tinde, după formula excelentă a lui Lacroix, să „transforme un eveniment în experienţă”, îşi propune să extragă lecţia din evenimente, să apropie evenimentele unele de altele pentru a le înţelege – pentru a le cuprinde laolaltă – cu scopul de a ajunge la o viziune sistematică, adică unificată a universului *(synhistemi,* în greceşte înseamnă „eu pun laolaltă”).

IDEILE ESENŢIALE

Nu uitaţi etimologia cuvântului filozofie: dragoste de înţelepciune sau, mai exact, de *sophia.* Acest cuvânt grec *sophia* înseamnă totodată *artă* sau *putinţa de a trăi bine,* iar pe de altă parte, *ştiinţă,* cunoaştere a adevărurilor esenţiale. Din modestie, Pitagora, căruia i se atribuie inventarea cuvântului filozofie, a vrut să spună că filozoful nu este posesorul ci *prietenul (philo)* înţelepciunii şi al ştiinţei. Filozofia nu înseamnă a avea, ci a căuta. În secolul XX filozofia nu este de fapt nici ştiinţă nici putere. Nu există o altfel de cunoaştere decât cunoaşterea ştiinţifică. Aceasta s-a impus pe rând în domeniul fizicii (în secolul al XVII-lea), al chimiei (în secolul al XVIII-lea), al biologiei (în secolul al XIX-lea) şi chiar al omului în secolul XX (sociologie, economie politică, psihologie). De asemenea, nu există nicio putere în afara tehnicii (industrie, medicină, informatică). Trebuie de aici să tragem concluzia că filozofia şi-a pierdut orice importanţă? Dimpotrivă! Filozofia este *o reflecţie asupra ansamblului cunoştinţelor şi puterilor noastre.* Cunoaşterea ştiinţifică (care este înainte de toate o putere de manipulare a materiei) şi puterea tehnicii propriu-zise nu-şi pot avea finalitatea şi sensul în ele însele. Filozofia este reflecţie asupra ştiinţei (epistemologie), reflecţie asupra scopurilor, adică asupra obiectivelor acţiunii (reflecţie cu atât mai necesară cu cât puterea tehnică devine mai mare). Filozofia pune, de asemenea, probleme care îi sunt proprii: ştiinţele explică de ce se produce *cutare şi nu cutare fenomen,* dar numai filozofia pune problema *existenţei* (de ce există mai curând ceva decât nimic?), problema *valorilor* (ce este dreptatea, frumosul, adevărul?), problema libertăţii, a existenţei şi a morţii, adică a *destinului omului.*

LECTURI

BERGSON, H., *La Pensée et le Mouvant* (în special articolele: „Introduction à la métaphysique” şi „L'intuition philosophique”).
COMTE, A., *Cours de philosophie positive,* lecţiile I şi II.
KANT, I., *Prolegomene,* trad. rom., Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987.
PLATON, *Gorgias* (485 d-486 d); *Theaitetos* (172 c-l76 c); *Apărarea lui Socrate,* în Platon *Opere,* I-VII, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică Bucureşti.
JASPERS, K., *Introduction à la philosophie,* 10/18.
MÉRLEAU-PONTY, M., *Éloge de la philosophie,* Hachette.
RUSSELL, B., *Problèmes de philosophie,* Petite Bibliothèque Payot.
HUSSERL, E., *La philosophie comme science rigoureuse,* P. U. F.

TEXT COMENTAT

Portretul filozofului în *Theaitetos* al lui Platon

SOCRATE Atunci însă când l-ar atrage el [filozoful], dragul meu, pe altul spre înălţimi şi când acesta vrea să iasă din acel „ce rău îţi fac eu ţie sau tu mie” spre a cerceta însăşi dreptatea şi nedreptatea, precum şi ce este fiecare dintre ele, ca şi diferenţa faţă de rest sau între ele, ori din acea „dacă Marele Rege este fericit cu mulţimea aurului strâns”, spre a examina fericirea şi nefericirea regelui, ca şi a omului în general, întrebându-se în ce constă fiecare din ele şi în ce fel i se cade firii omului, pe una din ele să o dobândească, iar de cealaltă să scape – atunci, deci, când trebuie ca despre toate acestea să dea socoteală cel mic la suflet şi arţăgos şi certăreţ, dă la rându-i, şi el, replica. Atârnat de înălţimi cum stă, l-au cuprins ameţelile şi, neobişnuit să contemple de sus tăriile, se nelinişteşte, e în încurcătură şi se bâlbâie. Astfel ajunge să fie luat în râs nu de sclavele din Tracia şi nici de vreun altul din prostime (căci nu-şi dau seama de ce se întâmplă), ci de toţi aceia care au fost crescuţi tocmai pe dos decât sclavii.

Acesta este caracterul fiecăruia din cei doi, Theodoros: al celui crescut într-adevăr în libertate şi în tihnă, acela chiar pe care îl numeşti căutător al înţelepciunii, căruia nu ar trebui să i se ia în nume de rău că pare naiv şi nu e bun de nimic atunci când ar da peste vreo treabă de servitor: că nu ar şti, de pildă, să pregătească bagajele pentru călătorie sau să dreagă o mâncare gustoasă ori un discurs umflat. Cât despre celălalt ar putea, desigur, fi de ajutor la toate nevoile de felul acesta, cu pricepere şi la iuţeală, dar nu ar şti să îşi arunce veşmântul pe umărul drept ca un om liber, după cum nu ar şti nici să prindă cuvintele potrivite pentru a înălţa după dreptate un imn adevăratei vieţi a zeilor şi a oamenilor fericiţi.[5]

COMENTARIU

a) Situarea textului

[5] 175 c-l76 a în Platon, ediţia citată.

Acest text este extras din *Theaitetos,* dialog în care Platon îl pune pe Socrate să se confrunte cu matematicianul Theodoros şi discipolul său Theaitetos. Socrate tocmai a respins relativismul lui Protagoras expus de Theaitetos: ştiinţa s-ar confunda cu senzaţia subiectivă, dacă omul ar fi „măsura tuturor lucrurilor". Iluzia visului ar fi tot atât de adevărată pentru cel care visează pe cât este de adevărată senzaţia prezentă pentru omul treaz. Dacă fiecare, înţelept sau nebun, este măsura propriului său adevăr, atunci nu mai există nici adevărat, nici fals. Valoarea adevărului se prăbuşeşte atunci când unitatea adevărului se sparge în multiplicitatea opiniilor discordante. Dacă, aşa cum pretinde Protagoras, toate opiniile sunt adevărate, atunci el recunoaşte că adversarii săi, afirmând că opinia lor este falsă, au dreptate.

Aceasta este discuţia pe care textul nostru, portretul filozofului, a întrerupt-o. Este vorba de una din acele digresiuni atât de dragi lui Platon şi care de altfel este justificată prin însăşi natura vocaţiei filozofice: filozoful este un om al răgazului. El nu-şi interzice ocolurile, demersurile în zig-zag. Vânătoarea de adevăr devine o plimbare în grădinile Academiei. De altfel nu e vorba decât în aparenţă de o digresiune. De fapt, portretul filozofului se leagă, în intenţia sa cea mai profundă, de critica relativismului lui Protagoras şi al lui Theaitetos.

b) Ideea generală a acestui pasaj

E vorba de opoziţia radicală a două personaje, omul obişnuit şi filozoful. Filozoful este în general ridicol şi stângaci în viaţa cotidiană. „Numai corpul său este prezent în cetate", în timp ce gândirea sa, dispreţuind lucrurile sensibile, se mişcă printre Idei. Aşa se petrec lucrurile cu Thales care, preocupat de observarea stelelor, a căzut într-un puţ şi a provocat râsul servitoarei din Tracia: omul care contempla cerul nu era atent la ceea ce se petrecea la picioarele sale.

Omul obişnuit, în schimb, este adeseori perfect adaptat la viaţa materială. El se pricepe să umble cu lucrurile şi cu oamenii, adică să găsească în toate împrejurările punctul de vedere al interesului său personal, să impună, în mod eficient, voinţa sa de putere egoistă. El este un „realist" care face din

interesul său material măsura tuturor lucrurilor. Dar acest realist este incapabil să înţeleagă ideile generale, incapabil de a se ridica deasupra experienţelor particulare concrete, de a cunoaşte „esenţele”, de a gândi la nivelul adevărului universal dezinteresat. Acest text poate fi alăturat cu folos de acela din *Gorgias* (485 d-486 d) în care Callicles îşi bate joc de Socrate, filozoful tip, străin de agora, care îşi pierde timpul cu discuţii vane, fără folos pentru el însuşi, în loc să se gândească la o carieră politică strălucită şi care nu ştie să se apere atunci când un neisprăvit oarecare vine să-l acuze.

Putem, de asemenea, să evocăm celebrul mit al peşterii din cartea a VII-a a *Republicii.* Prizonierii din peşteră care iau drept realităţi umbrele mişcătoare proiectate pe fundul peşterii simbolizează pe oamenii de rând care sunt prizonieri ai experienţei imediate şi ai aparenţelor concrete. Dacă unul dintre ei este eliberat de lanţurile sale şi transportat în lumea luminoasă a lucrurilor reale (această lume simbolizează Ideile), ochii săi obişnuiţi cu întunericul nu mai pot deosebi nimic (aceasta simbolizează lipsa de aptitudine a mulţimii pentru filozofie). În schimb, atunci când acest om, devenit, în sfârşit, filozof, cu alte cuvinte, capabil de a recunoaşte ideile, este aruncat din nou în peşteră, în obscuritatea experienţei vulgare, el orbecăieşte printre camarazii săi care cred că i s-au scos ochii. Acesta este albatrosul lui Baudelaire, căzut pe puntea corăbiei: „Aripile-i imense-l împiedică să meargă.”

c) Explicaţie detaliată

„Atunci însă când l-ar atrage el (filozoful) dragul meu pe altul spre înălţimi...”

Ucenicia filozofiei este prezentată ca un urcuş din fundul peşterii spre regiunile superioare ale ideilor. Iniţierea în filozofie presupune o ruptură cu lumea de jos, o *convertire* la lumea ideilor. Trebuie „să fugim de aici” pentru a ajunge în lumea ideilor. Etapele acestei dialectici ascendente *(synagoge)* care se înalţă de la multiplu la unu, de la schimbare la etern, de la aparenţe la adevăr sunt credinţa *(pistis)* aservită aparenţelor, cunoaşterea discursivă sau raţionamentul *(dianoia)* ce caracterizează gândirea

matematică, în sfârşit cunoaşterea intuitivă *(noesis)* care sesizează esenţele însele.

„Spre a cerceta însăşi dreptatea şi nedreptatea."

A considera dreptatea sau nedreptatea în ele însele înseamnă a le considera în „esenţa" lor. Dacă l-am întreba pe un om de rând ce înseamnă a fi drept, el ne-ar răspunde: „Drept este acela care îmi înapoiază banii ce i-am împrumutat." Sau: „Ce înseamnă a fi fericit?" Răspuns: „A fi fericit înseamnă a avea mulţi bani." Pe scurt, nefilozoful răspunde la întrebări prin exemple particulare. Metoda socratică constă în a depăşi exemplele particulare şi a te ridica la nivelul definiţiei generale. Socrate îl întreabă pe Menon: „Ce este un om virtuos?" iar acesta răspunde dând ca exemplu un general care ştie să comande trupelor sale. Dar Socrate îi obiectează că virtutea unui sclav sau a unui copil ascultător nu constă în a comanda. A da o definiţie a virtuţii nu înseamnă a înmulţi exemplele de virtute, a menţiona „un întreg roi de virtuţi", ci a da o definiţie generală care să se aplice tuturor cazurilor. Definiţiile generale, dragi lui Socrate, prefigurează „ideile" sau „esenţele" de care vorbeşte Platon.

„A examina fericirea şi nefericirea [...] omului în general întrebându-se în ce constă fiecare dintre ele şi în ce fel i se cade firii omului, pe una din ele să o dobândească, iar de cealaltă să scape"

Cercetarea esenţei care este o cercetare metafizică (vrea să descopere natura profundă a lucrurilor dincolo de aparenţe) este legată de o cercetare etică. Trebuie să ştim **ce convine** omului, care este idealul legitim, adevăratul bine sau adevărata fericire (căci Platon, la fel ca toţi filozofii greci, este **eudemonist,** el identifică binele cu fericirea). Dar şi aici trebuie să ne pricepem să ne ridicăm deasupra aparenţelor, a clipei, a împrejurărilor particulare. Relativismului sofiştilor care ignoră ideea adevărată în mod absolut şi care nu cunosc decât opinii relative la interesul momentan al fiecăruia, îi corespunde un imoralism (acela al lui Thrasymachos) din *Republica* sau al lui Callicles din *Gorgias).* Sofiştii confundă fericirea cu plăcerea. Ei efectuează ceea ce noi am numi astăzi *o reducţie psihologică a valorilor morale.* Pentru Callicles, justiţia omului puternic nu este altceva decât bunul

plac al puterii sale. Cei slabi nu sunt mai puţin interesaţi. Ei numesc justiţie legile impuse de cei mulţi care protejează slăbiciunea lor împotriva samavolniciei celor puternici. Toţi confundă ceea ce este drept cu o conduită abilă care le permite să dobândească o bună reputaţie, decoraţii, recompense etc. Dar şi aici e vorba de non-filozofi care nu ştiu să deosebească ideile pure de aparenţele sensibile. Pentru Platon, pura justiţie este ceea ce noi am numi o **valoare**, care se situează într-un alt plan. Reducţiei psihologice a sofiştilor (care, la fel ca Le Rochefoucauld mai târziu, reduc dreptatea la interesul sensibil), Platon îi opune ceea ce fenomenologii vor numi o **reducţie eidetică.** E vorba de a reduce dreptatea la esenţa ei proprie, adică la ideea care o defineşte. De exemplu, în *Republica,* mitul lui Gyges este oarecum instrumentul acestei reducţii eidetice. Gyges este un cioban a cărui conduită exterioară a fost ireproşabilă până în ziua în care a descoperit un inel vrăjit pe care îl pune pe deget şi care, răsucit într-un anumit fel, îl face invizibil *(Republica,* cartea a II-a). Din acest moment el făptuieşte o mulţime de ticăloşii, fărădelegi. Dreptatea care se prăbuşeşte de îndată ce a descoperit mijlocul de a se face nevăzut, nu a fost decât o aparenţă. Omul cu adevărat drept nu este călăuzit nici de interes, nici de frică, ci de ideea pură a dreptăţii. Dacă ar deveni invizibil, el nu şi-ar schimba conduita. Platon vrea să spună că valoarea conduitei noastre nu se **măsoară** cu interesul nostru empiric. Dimpotrivă, adevărul ideii ca valoare absolută reprezintă măsura a ceea ce valorează judecăţile şi comportamentele noastre. Cum o va spune în *Legile:* „Nu omul, ci Dumnezeu este măsura tuturor lucrurilor.”

„Astfel [omul de rând constrâns să filozofeze] **ajunge să fie luat în râs nu de sclavele din Tracia şi nici de vreun altul din prostime (căci nu-şi dau seama de ce se întâmplă)”**

Omul care este prizonier al aparenţelor sensibile, adică al răului, nu-şi dă seama de propria lui aservire. Pentru a deveni conştient de ea, el trebuie să fie eliberat. Astfel, pentru Socrate şi Platon „nimeni nu este rău în mod voit”. Omul rău este un neştiutor. El este prizonierul erorii. Filozofia

platoniciană a răului nu este o filozofie a greşelii sau a păcatului. Greşeala se reduce la eroare. Răul este cu atât mai de temut, căci eroarea, această neştiinţă care nu se ştie pe sine, tinde să se perpetueze (oricine greşeşte, persevereză). Aşa cum nu există păcat, tot aşa nu există merit sau sacrificii. Socrate este **fericit** să moară pentru dreptate. Prietenii lui (legaţi încă de lucrurile sensibile) sunt cei ce plâng atunci când el bea cucuta. El însuşi este bucuros că părăseşte această lume de întuneric.

„...aceia care au fost crescuţi tocmai pe dos decât sclavii"

Se poate sublinia aici importanţa educaţiei în filozofia platoniciană (în care esenţialul este de **a învăţa** să te ridici deasupra lumii sensibile). Dar se cuvine să remarcăm de asemenea identificarea curioasă a filozofului cu omul liber şi chiar, mai departe, cu omul nobil, iar a non-filozofului cu sclavul. După gânditorii marxişti, dualismul platonician (lume materială, de o parte, lumea ideilor, de cealaltă parte) nu este decât transpunerea inconştientă a celor două clase fundamentale ale cetăţii antice, clasa sclavilor şi clasa oamenilor liberi. Platon însuşi era un aristocrat, un eupatrid. Filozoful nu poate medita asupra ideilor pure decât pentru că sclavul – pe care el îl dispreţuieşte – îl scuteşte de grijile materiale. Filozoful idealist îşi poate permite să nu ţină seama de lumea materială deoarece el a pus un sclav între lume şi propria sa persoană. Idealismul platonician ar avea, în acest sens, un aspect mistificator. Totuşi nu putem reduce filozofia lui Platon la acest aspect. Apropierea filozofului şi a nefilozofului de omul liber şi, respectiv, de sclav are mai ales o valoare de simbol. Iar platonismul nu este doar expresia unei epoci sau a unei forme de societate. El îşi păstrează valoarea în toate timpurile.

d) Concluzie

Acest text are pentru noi un interes dublu:

1. **Un interes istoric.** El ne introduce dintr-o dată în miezul gândirii lui Platon: **deosebirea fundamentală dintre lumea sensibilă şi lumea ideilor.** Filozoful este, înainte de toate, cel care a rupt-o cu prestigiul înşelător al lumii sensibile

pentru a trăi pentru idei. Tocmai de aceea filozofia începe cu **uimirea.** Filozoful încearcă în lumea de aici **un sentiment de stranietate** (care îl face stângaci şi adesea ridicol în ochii mulţimii). Acest sentiment de straneitate nu este decât reversul **reminiscenţei** ideilor (filozoful îşi aminteşte în mod obscur de a fi trăit printre ideile pure înainte ca sufletul său să fi căzut în temniţa corpului).

2. **Un interes etern.** Orice s-ar întâmpla cu învăţătura particulară a lui Platon, acest text păstrează totdeauna valoarea sa pentru a ne face să înţelegem ce este filozofia.

– Filozoful pune lumea aceasta sub semnul întrebării. El poate deci să pară neadaptat vieţii de toate zilele la care „aderă rău". Dar, zicea Valéry, „numai stridiile şi neghiobii aderă". Ceea ce pentru toţi este soluţie redevine pentru filozof o problemă. **Filozoful este oarecum acela care transformă în probleme evidenţele mulţimii.**

– Gândirea filozofică vizează un adevăr universal şi dezinteresat. Şi prin aceasta ea se detaşează de atitudinea firească prin care omul este sclavul interesului personal şi al punctului de vedere tehnic pus în slujba nevoilor materiale. Filozoful caută **adevărul** pur: de aceea reflecţia filozofică apare ca o eliberare. Tocmai din cauza acestui dezinteres cei vechi vedeau în studiul filozofiei disciplina **liberală** prin excelenţă.

– Nu numai că filozofia tinde să stabilească adevăruri generale (renunţi la a te întreba „Mi s-a făcut o nedreptate? Omul care are aur este fericit?", pentru a-ţi pune problema **esenţei** dreptăţii şi a fericirii), dar ea încearcă să substituie o perspectivă a **absolutului** consideraţiilor relative. Ceea ce este adevărat şi drept nu se decide în funcţie de judecăţile mele particulare ci, dimpotrivă, judecăţile mele mă judecă. Ele au o valoare mai mare sau mai mică prin referire la ideile absolute care le slujesc drept norme.

TEXT COMPLEMENTAR

Valoarea filozofiei după Bertrand Russell

Sunt numeroşi aceia care, sub influenţa ştiinţei sau a unei vieţi închinate afacerilor, se îndoiesc că filozofia este ceva mai mult decât o ocupaţie inocentă dar frivolă, o cercetare sfioasă a unor distincţii subtile, nişte controverse privind anumite subiecte neinteligibile.

Această părere despre filozofie pare să rezulte în parte dintr-o falsă concepţie despre problemele vitale şi în parte dintr-o falsă concepţie despre scopurile filozofiei. Fizica, prin mijlocirea descoperirilor ei, este folositoare multor oameni care nu cunosc deloc această ştiinţă; de aceea, studiul fizicii este recomandabil nu numai sau chiar mai ales pentru că ea este de folos celui care o aprofundează, ci mai curând din cauza acţiunii ei asupra omenirii în general. Folosul practic, e adevărat, nu ţine de filozofie. Dacă studiul ei are o oarecare valoare pentru alţii decât pentru filozofii înşişi, aceasta se întâmplă indirect şi numai prin influenţa ei asupra vieţii celor care o studiază. Prin urmare, în această influenţă trebuie să căutăm înainte de toate valoarea filozofiei.

Ba chiar mai mult, dacă nu vrem să eşuăm în tentativa noastră de a defini valoarea filozofiei, trebuie mai întâi să eliberăm spiritul nostru de prejudecăţile dragi celor pe care îi numim pe nedrept oameni „practici”. Oamenii „practici” sunt cei care nu recunosc decât trebuinţele materiale, care ştiu că omul trebuie să-şi hrănească corpul dar care nu dau nimic pe necesitatea de a-şi hrăni spiritul. Dacă toată lumea ar fi bogată, dacă sărăcia şi boala ar putea fi reduse cât mai mult posibil, ar mai rămâne mult de făcut pentru a forma o societate de valoare; chiar şi în universul nostru, aşa cum este el, bunurile spiritului sunt cel puţin la fel de importante ca bunurile materiale. Valoarea filozofiei se plasează exclusiv printre bunurile spiritului şi numai aceia pe care aceste bunuri nu-i lasă indiferenţi pot înţelege că studiul filozofiei nu este o pierdere de timp.

Filozofia, ca toate celelalte discipline, are ca scop principal cunoaşterea; dar o cunoaştere care conferă unitate

şi ordine ansamblului ştiinţelor, şi ea este rezultatul unui examen critic al fundamentelor pe care sunt înălţate convingerile noastre, prejudecăţile noastre şi credinţele noastre. Totuşi nu se poate afirma că filozofia a izbutit perfect în tentativele sale de a furniza răspunsuri precise la întrebările pe care le pune. Dacă îl veţi întreba pe un matematician, pe un mineralog, pe un istoric sau pe oricare alt savant, care sunt adevărurile ce au fost determinate de disciplina lui particulară, răspunsul ar fi tot atât de lung ca şi răbdarea cu care vă veţi înarma pentru a-l asculta. Dar puneţi aceeaşi întrebare unui filozof şi, dacă el este de bună credinţă, va trebui să mărturisească că filozofia nu a realizat încă aceleaşi rezultate pozitive ca şi celelalte ştiinţe. Aceasta se explică parţial, e adevărat; într-adevăr de îndată ce o cunoştinţă determinată privind un subiect oarecare devine posibilă, subiectul respectiv încetează să se cheme filozofie şi devine o ştiinţă aparte. Ansamblul studiului astrelor, numit acum astronomie, făcea altădată parte din filozofie. Una dintre lucrările principale ale lui Newton a fost intitulată *Principiile matematice ale filozofiei naturale.* De asemenea, studiul spiritului omenesc care era cuprins în filozofie s-a desprins la un moment dat de ea şi se cheamă psihologie. Astfel, într-o largă măsură, caracterul nesigur al filozofiei e mai mult aparent decât real; problemele care pot fi rezolvate într-un mod precis se situează în domeniul ştiinţei; numai acelea care, în starea actuală a ştiinţei, nu pot fi rezolvate într-o manieră categorică rămân şi formează un reziduu care poartă numele de filozofie.

Totuşi aceasta nu e decât o parte a adevărului privind caracterul nesigur al filozofiei. Aceasta conţine numeroase probleme (dintre care unele prezintă un interes profund pentru viaţa noastră spirituală), care, atât cât poate fi prevăzut, trebuie să rămână irezolvabile, în afară de cazul că facultăţile spiritului omenesc vor deveni altele decât ceea ce sunt în prezent. Universul comportă o unitate de plan şi de scop sau, dimpotrivă, totul nu e decât rezultatul întâlnirii întâmplătoare a atomilor? Cunoaşterea face parte din univers cu titlu permanent, dând astfel speranţa că înţelepciunea va creşte nelimitat, ori este un accident trecător, propriu doar

unei mici planete în care viaţa va deveni în mod sigur imposibilă peste câtva timp? Binele şi răul au importanţă pentru univers sau numai pentru om? Astfel de întrebări sunt puse de filozofi şi capătă răspuns diferit la diverşi filozofi. Fie că un răspuns la aceste întrebări este posibil ori nu, acelea pe care le dă filozofia nu sunt niciodată adevăruri demonstrabile. Totuşi, oricât de slabă ar fi speranţa de a găsi un răspuns valabil, examinarea perseverentă a unor asemenea chestiuni face parte din sarcinile care revin filozofiei; aceasta ne face să devenim conştienţi de importanţa acestui tip de probleme; ea examinează toate modurile de a le trata şi ajută la păstrarea intactă a interesului speculativ pentru univers care ar fi în pericol să dispară dacă noi ne-am mărgini la căutarea unei cunoaşteri certe (...).

În afară de utilitatea pe care o are şi care constă în a ne deschide perspective nebănuite, filozofia participă la măreţia obiectelor pe care le contemplă (şi poate că de aici îşi trage ea partea cea mai bună a valorii ei) şi, prin acest fapt, ea îi eliberează pe credincioşii săi de vederi înguste şi personale. Viaţa individului este mărginită de cercul intereselor sale personale, familia şi prietenii săi putând fi incluşi în el, dar lumea exterioară îi este indiferentă, în afară de cazul că ea poate să favorizeze sau să contrarieze tot ceea ce se află în cercul dorinţelor instinctive. O astfel de existenţă are un caracter oarecum agitat şi limitat; în comparaţie cu ea, viaţa filozofică este calmă şi liberă. Lumea intereselor particulare este o lume restrânsă, aşezată în mijlocul unui univers vast şi puternic, care, mai devreme sau mai târziu, va ruina lumea noastră personală. Afară de cazul că am lărgi cercul intereselor noastre astfel încât el să includă întreaga lume exterioară, noi suntem asemenea garnizoanei unei fortăreţe asediate care ştie dinainte că inamicul va împiedica orice ieşire şi că în cele din urmă va trebui inevitabil să se predea. Într-o astfel de existenţă nu este loc pentru pace; există doar o luptă constantă între insistenţa dorinţei şi neputinţa voinţei. Dacă viaţa noastră trebuie să fie fecundă şi liberă, este necesar ca, într-un fel sau altul, să scăpăm de această închisoare şi de această luptă.

Un mijloc de a scăpa este contemplaţia filozofică; în sensul ei cel mai larg, ea nu împarte universul în două tabere, prieteni şi duşmani, favorabili sau ostili, buni şi răi. Contemplaţia filozofică aruncă o privire imparţială asupra lumii (...).

Spiritul care s-a obişnuit cu libertatea şi imparţialitatea contemplaţiei filozofice va păstra ceva din această libertate şi imparţialitate în lumea acţiunii şi a emoţiei; el va vedea în dorinţele şi în scopurile sale părţi ale unui întreg, şi le va privi cu detaşare ca pe fragmentele infinitezimale ale unei lumi care nu poate fi afectată de preocupările unei singure fiinţe umane. Imparţialitatea care, în contemplaţie, se naşte dintr-o dorinţă dezinteresată de adevăr purcede din aceeaşi calitate a spiritului care leagă dreptatea de acţiune, şi care în viaţa afectivă aduce o dragoste destinată tuturor şi nu numai celor consideraţi folositori sau demni de admiraţie. Astfel, contemplaţia filozofică exaltă obiectele gândirii noastre şi înnobilează obiectele actelor şi afecţiunilor noastre; ea face din noi cetăţeni ai universului şi nu doar cetăţeni ai unui oraş fortăreaţă în luptă cu restul lumii. În această calitate de cetăţean al lumii rezidă veritabila şi constanta libertate a omului şi eliberarea de o sclavie formată din speranţe meschine şi din biete temeri.

Să rezumăm pe scurt discuţia noastră cu privire la valoarea filozofiei: filozofia merită să fie studiată nu pentru a găsi în ea răspunsuri precise la întrebările pe care le pune, deoarece răspunsuri precise nu pot fi, în general, cunoscute ca fiind conforme cu adevărul, ci mai curând pentru valoarea întrebărilor înseşi; într-adevăr, aceste întrebări lărgesc concepţia noastră despre posibil, îmbogăţesc imaginaţia noastră intelectuală şi micşorează siguranţa dogmatică care închide spiritul faţă de orice speculaţie; dar înainte de toate, graţie măreţiei lumii pe care o contemplă filozofia, spiritul nostru este şi el înveşmântat cu măreţie şi devine capabil să realizeze această uniune cu universul care constituie bunul suprem.

B. Russell, Problèmes de philosophie, Payot, pp. 178-185.

Bertrand Russell, filozof englez (1872-1970), a dobândit celebritatea prin lucrările sale de logică şi de filozofie matematică. El a luat atitudine cu un curaj exemplar în probleme de politică şi de educaţie; închis în 1918 ca urmare a unui articol pacifist, a fost închis din nou în 1961 după campania sa pentru dezarmarea nucleară. A primit premiul Nobel pentru literatură în 1950.

SUBIECTE DE REFLECŢIE ŞI DEZBATERE

- Reflecţia filozofică ne detaşează de lume?
- Filozofie şi înţelepciune.
- Ştiinţă şi filozofie.
- Confruntaţi aceste judecăţi diferite despre filozofie şi indicaţi diversele concepţii filozofice pe care ele le exprimă:

„Filozoful este acela care posedă totalitatea cunoaşterii în măsura posibilului.“ (Aristotel) „Filozofia se poate defini nu ca ştiinţa a toate, ci ca ştiinţa totului.“ (Thibaudet) „Nu se poate învăţa filozofia; se poate învăţa doar filozofarea.“ (Kant) „Filozofia îşi dobândeşte valoarea chiar din incertitudinea ei.“ (Russell) „În filozofie întrebările sunt mai esenţiale decât răspunsurile.“ (Jaspers) „Filozofia nu e decât hotărârea de a privi cu naivitate în tine şi împrejurul tău.“ (Bergson) „A filozofa înseamnă aceasta: a te comporta faţă de univers ca şi cum nimic nu s-ar înţelege de la sine.“ (Jankélévitch) „Filozofia este utopia unei posesiuni la distanţă. Ea poate deci să fie tragică deoarece contrariul ei se află în ea; filozofia nu este niciodată o ocupaţie serioasă; omul serios, dacă există, este omul unui singur lucru căruia îi zice da.“ (Merleau-Ponty) „Filozofii n-au făcut decât să interpreteze lumea în diferite feluri, important este însă de a o transforma.“ (Marx) „Omenirea nu-şi pune decât problemele pe care le poate rezolva.“ (Marx) „Filozofia nu există, nici nu se justifică prin caracterul valabil al soluţiilor sale, ci prin aspectul inexorabil al problemelor sale,“ (Ortega y Gasset)

- Filozofia mai are loc în lumea noastră?
- Trebuie să facem filozofie?
- Ştiinţa poate înlocui filozofia?
- La ce tip de adevăr ne duce reflecţia filozofică?
- Filozofia trebuie să fie definită ca o reflecţie asupra tuturor felurilor de cunoaştere?
- Desprindeţi importanţa filozofică a textului următor, pornind de la studiul său sistematic:

„Deoarece ştiinţa este conceptul universalului şi al necesarului; deoarece există principii a ceea ce este susceptibil de demonstraţie şi, prin urmare, a oricărei ştiinţe

— aceasta fiind însoţită de raţiune — urmează de aici că din însuşi principiul a ceea ce este obiect de ştiinţă, nu poate să existe nici ştiinţă, nici artă, nici prudenţă. Căci ceea ce este obiect al ştiinţei poate fi demonstrat, în timp ce arta şi prudenţa au ca materie ceea ce este de ordinul posibilului; înţelepciunea nici ea nu-şi are locul aici, căci înţeleptului îi este propriu de a putea furniza o demonstraţie cu privire la anumite chestiuni. Dacă, aşadar, noi ajungem la adevăr prin ştiinţă, prudenţă, înţelepciune şi inteligenţă, fără a ne înşela vreodată, şi aceasta atât în ordinea necesarului ca şi în aceea a posibilului; dacă dintre cele trei facultăţi — am în vedere prudenţa, ştiinţa şi înţelepciunea — niciuna nu poate avea cunoaşterea primelor principii, rămâne că inteligenţa este aceea care le poate ajunge la ele.“ (Aristotel)

CAPITOLUL 2

Conştiinţa şi inconştientul. Psihanaliza şi explorarea inconştientului

1. Conştiinţa şi inconştientul

Conştiinţa morală şi conştiinţa psihologică

În limbajul comun, cuvântul **conştiinţă** înseamnă conştiinţă morală sau capacitatea de a face o judecată asupra intenţiilor şi actelor noastre (în germană *Gewissen)*. Conştiinţa, spune Kant, înseamnă „raţiunea practică prezentându-i omului datoria sa" *(Doctrina virtuţii,* introducere). În acest sens vom spune, de exemplu: „Conştiinţa mea îmi face reproşuri."

Dar noi vom lua aici cuvântul conştiinţă într-un sens mai larg. De exemplu, eu spun că am conştiinţa de a fi în cabinetul meu de lucru, de a ţine în mâinile mele această carte cu coperţi verzi. Luată în acest sens, conştiinţa nu este un **judecător** ci un **martor.** Ea este intuiţia pe care o are spiritul despre percepţiile şi actele sale.

Cogito-ul cartezian

Faimosul *cogito* al lui Descartes, **gândesc deci sunt,** este pur şi simplu afirmaţia că sunt, fără nicio posibilitate de îndoială şi de contestare, un eu, un subiect conştient. Să evocăm, pe scurt, itinerarul cartezian *(Discurs asupra metodei,* 1637; *Meditaţiile metafizice,* 1641). Descartes şi-a propus să se îndoiască de tot ceea ce vede şi de tot ce gândeşte: „M-am hotărât să presupun că toate lucrurile care mi-au pătruns vreodată în minte nu erau mai adevărate ca închipuirile din visurile mele." „Să presupunem", zice Descartes: deci nu e vorba de o îndoială firească ci de una voluntară, de o îndoială la care Descartes se constrânge atâta timp cât el nu a găsit un adevăr absolut neîndoielnic, un adevăr care să i se impună – în pofida tuturor silinţelor sale de a se menţine în starea de îndoială. Acest adevăr care să reziste la toate asalturile îndoielii, acest reziduu de evidenţă pe care să nu-l pot înlătura, este prezenţa gândirii mele conştiente: „Am băgat de seamă că în timp ce voiam să

gândesc că totul este fals, era necesar ca eu care gândeam astfel să fiu ceva. Şi observând că acest adevăr *gândesc deci exist* era atât de ferm şi asigurat, încât toate presupunerile cele mai extravagante ale scepticilor nu erau în stare să-l zdruncine, am socotit că puteam să-l accept fără scrupul ca principiul prim al filozofiei pe care o căutam."

Obiecţia lui Gassendi

E demn de luat în seamă că primii cititori ai lui Descartes nu au înţeles deloc ce înseamnă acest cogito. Exemplul cel mai caracteristic este acela al lui Pierre Gassendi (1592-1655), canonic la episcopia din Digne de la 1614 şi profesor la Colegiul regal (Collège de France) în 1645. Acest eminent specialist în matematică şi astronomie, în ciuda credinţei sale creştine, este plin de prejudecăţi senzualiste şi materialiste, în aşa măsură că reflexia pur filozofică a lui Descartes îi scapă. De ce să organizăm, spune Gassendi lui Descartes, această îndoială violentă şi grandilocventă? Nu aveţi nevoie de un „aparat atât de mare" pentru a afirma certitudinea existenţei dv.: „Puteţi deduce acelaşi lucru din oricare alta dintre acţiunile dv." şi să spuneţi, de exemplu: „Mănânc, deci exist" sau: „Mă plimb, deci exist".

Răspunsul lui Descartes

Descartes va răspunde cu răbdare lui Gassendi că el tocmai a pus la îndoială aceste acţiuni atât de banale ca a mânca sau a te plimba deoarece ele pot fi iluzorii (de exemplu atunci când în timpul unui vis îmi închipui că mănânc sau că mă plimb, când de fapt eu stau nemişcat în patul meu). Astfel nu trebuie să spunem: „Mănânc, deci exist, mă plimb, deci exist", ci: „Gândesc că mănânc, deci exist: gândesc că mă plimb, deci exist". În acest moment al itinerariului cartezian, cele mai mărunte dintre acţiunile mele au fost azvârlite în noaptea îndoielii. Singurul lucru care rezistă îndoielii este evidenţa gândirii mele conştiente: oricât de false ar fi judecăţile mele, este sigur că eu gândesc. Iar această gândire conştientă este actul unui subiect, al acestui lucru ce gândeşte şi care sunt eu. *Ego cogito:* eu sunt cel ce gândeşte: *ego* nu este „un accident gramatical al verbului cogitare", el este legat de acesta în chip indisolubil. Evidenţa eului conştient este prima descoperire pe care Descartes o

realizează în călătoria sa. Demersul cartezian ne invită aici la o veritabilă conversiune. Eu mă întorc cu spatele la obiectele gândirii îndoindu-mă mereu, pentru a mă îndrepta (cu preţul unui efort mintal pe care Gassendi nu vrea să-l facă) spre acest subiect al gândirii, acest subiect conştient care este primul adevăr: „Sufletul, va spune Descartes, este mai uşor de cunoscut decât corpul.” Conştiinţa, această intuiţie pe care o am în ceea ce priveşte faptul că gândesc şi exist, este, atunci când adopt un demers filozofic, primul adevăr care mi se oferă.

Refuzul inconştientului la Descartes, Alain şi Sartre

Pentru Descartes, cum se vede, gândirea este identică cu conştiinţa. Desigur, atunci când Descartes va fi scăpat cu totul de îndoiala sa, el va reintroduce corpul; dar aceasta se deosebeşte în mod radical de gândire. Pentru Descartes, omul are o alcătuire dublă: el este **suflet**, adică gândire conştientă, şi **corp**, adică o porţiune de întindere. Tot ceea ce în mine iese din cuprinsul gândirii, al conştiinţei, aparţine corpului şi se explică prin mecanisme care se ajustează în spaţiu. Alain (1868-1951) explicitează în propria sa filozofie ideile carteziene: „A şti, spune el, înseamnă a şti că ştii”. Altfel spus, nimeni nu poate să gândească fără a avea conştiinţa că gândeşte; ceea ce este inconştient nu mai ţine de gândire, ci depinde de corp. Ar fi o gravă greşeală „să credem că inconştientul este un alt eu, un fel de înger rău, de sfetnic diabolic”. Această superstiţie ar fi pur şi simplu „o idolatrie a corpului”, căci cuvântul *inconştient* nu poate să indice decât mecanisme fiziologice. Punctul de vedere al lui J. P. Sartre (1905-1980), elev al lui Alain, se înscrie în această linie cartezianã. Pentru Sartre, obiectul psihologiei este **fiinţa în situaţie.** Dar fiinţa în situaţie este o fiinţă conştientă. Şi nu există pentru o conştiinţă decât un fel de a exista, acela de „a avea conştiinţa că există”. Astfel, Sartre va ignora inconştientul în sensul tare al cuvântului (în locul lui el va întreprinde studiul „relei credinţe”, dar reaua credinţă este o atitudine conştientă).

Inconştient = comportament inconştient

Totuşi, negaţia inconştientului este mai întâi o ceartă de cuvinte. Pentru Descartes, gândirea fiind prin esenţa ei o gândire conştientă, noţiunea de gândire inconştientă este o contradicţie în termeni. La fel psihologii, în urmă doar cu o sută de ani (iar în manualele şcolare în urmă cu mai puţin de 50 de ani), defineau frecvent psihologia ca un studiu al conştiinţei. Pornind de la o asemenea definiţie înseamnă să excluzi dintr-o dată inconştientul psihic. Dar astăzi psihologia este considerată de toată lumea ca **ştiinţa comportamentelor:** putem deci să vorbim de inconştient psihic fară să ne contrazicem. Căci un comportament care este sau care devine inconştient nu încetează din acest motiv să fie un fapt psihic.

Conştiinţa ca intenţionalitate

Să remarcăm înainte de toate că însăşi conştiinţa constituie deja o **acţiune**, un mod de a mă îndrepta spre lume, de a viza exteriorul, altfel spus, reluând formula lui Husserl pentru a caracteriza această vocaţie centrifugă a conştiinţei, o **„intenţionalitate”.**[6]

Să luăm în consideraţie „stări de conştiinţă” ca o percepţie, o amintire, o emoţie.

Eu percep nişte ghivece cu flori pe balconul meu. Această percepţie nu este o stare interioară, ci un act al conştiinţei mele care vizează un obiect al lumii exterioare. La fel, dacă îmi amintesc de o zi de vacanţă, această amintire nu este o realitate pur interioară, ci, de asemenea, un act prin care conştiinţa mea se îndreaptă spre anumite evenimente care au avut loc în trecutul meu. Acelaşi lucru se poate spune despre emoţie, despre sentiment. Un om se repede la mine, iar mie mi se face frică. Şi aici, frica mea apare nu ca un dat interior, ci ca o atitudine în faţa cuiva, ca un mod de a îndrepta conştiinţa mea spre o realitate din lumea exterioară. Căci lumea sentimentelor, care trece drept cea mai intimă, cea mai subiectivă, nu scapă de această lege; un sentiment este pentru mine „un mod de a fi în lume”. A iubi şi a urî este o manieră de a mă îndrepta spre altul.

---

[6] Expresia aparţine lui Franz Brentano (1838-1917). Dar a devenit celebră datorită fenomenologiei lui Husserl (1859-1938).

Aşadar, datele conştiinţei mele nu pot să alcătuiască o „viaţă interioară”, ci dimpotrivă, după celebra formulă a lui Husserl, „orice conştiinţă este totdeauna conştiinţa a ceva”. Conştiinţa este „intenţionalitate”, adică este îndreptată totdeauna spre ceva din afara mea. Am putea să ne asumăm riscul de a spune că conştiinţa husserliană nu este niciodată o „stare de conştiinţă”, ci totdeauna „conştiinţa unei stări”.

Dar dacă **teoria fenomenologică** caracterizează pe bună dreptate conştiinţa ca intenţionalitate, trebuie să ne grăbim a adăuga că nu **orice intenţionalitate, orice mod de a ne proiecta şi de a ne îndrepta spre lume este conştient.** Vom arăta că conştiinţa clară nu este legată decât de un mic număr dintre atitudinile noastre.

Conştiinţa ca selecţie

Exemplele nu ne lipsesc: putem invoca mai întâi obişnuinţa: biciclistul nu-şi menţine echilibrul decât transmiţând tot timpul ghidonului bicicletei mici mişcări. Această activitate este automată, inconştientă. Ea se exercită fără să ne gândim la ea. Dacă i s-ar suprapune conştiinţa ea nu ar face decât să o tulbure. Henri Piéron evocă în legătură cu aceasta o poveste din India: broasca l-a întrebat pe miriapod cum face el ca să meargă. Vrând să-i dea o explicaţie, miriapodul şi-a îndreptat atenţia asupra acestei conduite automate şi n-a mai reuşit să meargă!

De fapt, conştiinţa îndeplineşte o funcţie de **selecţie.** Ea este în serviciul adaptării biologice. Ea apare de fiecare dată când se naşte o dificultate, de fiecare dată când automatismul deprinderii nu este deajuns pentru a rezolva problema care ne solicită.

Paul Chauchard observă cu foarte multă dreptate: „Pierderea conştiinţei în timpul somnului apare ca o reacţie de dezinteres şi, invers, conştiinţa este o reacţie de interes, dar nu pentru tot, ci numai pentru ceea ce poate fi util pentru organismul nostru căruia îi acordăm atenţie.”

Conştiinţa reclamă, aşadar, o dublă condiţionare pentru a apărea. Mai întâi, prezenţa unei probleme vitale care să solicite o reacţie de adaptare, apoi, o dificultate particulară, care să ceară o alegere. Conştiinţa apare atunci când activitatea spontană întâlneşte eşecul. Iar conştiinţa este cu

atât mai intensă cu cât situaţia este mai periculoasă. Conştiinţa ţâşneşte din contradicţii şi încercări. S-a putut spune în mod legitim că „conştiinţa se naşte din conştiinţa rea”.

Ideea că „orice conştiinţă înseamnă alegere” a fost dezvoltată cu cea mai mare energie de Bergson. El a arătat că conştiinţa este legată de **prezent**, de **real**, de **acţiune.** Sarcina mea actuală îmi solicită conştiinţa; evoc de exemplu toate amintirile care îmi sunt **folositoare** pentru a duce la bun sfârşit ceea ce fac în acest moment. Alte amintiri, dimpotrivă, rămân inconştiente: e vorba de masa amintirilor a căror evocare este cu totul nefolositoare pentru activitatea mea prezentă.

Conştiinţa ca sinteză

Dar conştiinţa nu este numai selecţie. Ea este, de asemenea, cum a arătat Pierre Janet, sinteză.[7] Stările de conştiinţă sunt adesea stări patologice sau pur şi simplu stări de oboseală în care sinteza mentală nu se poate opera. Janet, care făcea în acelaşi timp studii de filozofie şi studii de medicină, observase deja în tinereţe, când era în serviciul lui Charcot, la spitalul Salpétriére, comportamentul bolnavilor de isterie.

Mulţi isterici prezentau fenomene curioase de inconştienţă: de exemplu, cutare isteric, în timp ce susţinea o conversaţie, scria după dictare o pagină întreagă fără să-şi dea seama. Acesta este fenomenul scrierii automate. (Această distragere patologică reprezintă o trecere la limită a unei forme de distragere mai frecventă. De exemplu, la sfârşitul unei lecţii, elevul obosit continuă să ia note fără să ştie ce scrie. Istericul nu ştie nici măcar că scrie.)

Inconştientul, lipsa de sinteză şi de „tensiune” psihologică

Janet explică fenomenele de inconştienţă (şi în special prodigioasa distracţie a istericilor) printr-o pierdere gravă de energie mentală sau, cum spune el, printr-o cădere a **tensiunii psihologice.** Într-o stare de sănătate psihică perfectă, conştiinţa joacă într-adevăr rolul său de *cum*-ştiinţă, adică de sinteză: puterea sintetică a conştiinţei este destul de mare pentru a cuprinde diferitele mele activităţi. De exemplu,

scriu o scrisoare, răspunzând totodată la întrebările ce mi se pun; eu am conştiinţă de actele mele, îmi controlez propriile mele gânduri. Dar conştiinţa obosită, mai puţin încordată a istericului lasă să-i scape o parte din viaţa lui mentală. Aşa se face că în fenomenul scrierii mecanice, istericul, conştient de susţinerea conversaţiei, nu mai are destulă „tensiune psihică" pentru a rămâne conştient de alte activităţi, de exemplu de faptul că scrie ce i se dictează. Tot aşa, idei, obsesii, pe care conştiinţa lui nu mai are puterea să le controleze, pun cu siguranţă stăpânire pe el şi se înscriu în simptomele isterice. Simptomele morbide, dezlănţuirea automatismelor inconştiente reprezintă o disociere a personalităţii, acuză căderea sintezei mentale, a controlului vigilent al conştiinţei.

Semnificaţia unui comportament poate fi inconştientă

Dar mai e posibil şi un alt caz: **eu pot să fiu conştient de actele pe care le îndeplinesc dar să nu-mi dau seama de semnificaţia acestor acte. Comportamentul este conştient, semnificaţia sa profundă nu este.** Sensul propriilor mele acte este obscur pentru mine, în timp ce poate că altul îl sesizează limpede. Aşa, de exemplu, un îndrăgostit poate să ia drept simplă politeţe atenţiile constante pe care le manifestă pentru o femeie, în timp ce prietenii i-au ghicit pasiunea înainte ca el însuşi să recunoască cu claritate că este îndrăgostit. Charles Baudouin spune că inconştientul este „marginea la care conduita depăşeşte conştiinţa."[8] Această definiţie poate fi precizată astfel: inconştientul este distanţa care există între interpretarea naivă ce o dau actelor mele şi semnificaţia lor adevărată şi adesea distanţa dintre orbirea mea şi luciditatea altuia. Sub această formă, tema unui inconştient psihic a fost tratată de multă vreme. La Rochefoucauld scria în 1665: „Amorul-propriu este adesea invizibil pentru el însuşi. El hrăneşte, fără să ştie, un mare număr de afecţiuni şi de uri iar pe unele dintre acestea le face atât de monstruoase încât atunci când le aduce la lumină nu le recunoaşte şi nu se poate hotărî să le mărturisească." Omul, aşa cum îl vede La Rochefoucauld, se crede cu plăcere generos când de fapt el nu este decât vanitos, se crede

binevoitor şi serviabil când de fapt el nu face decât să-şi pregătească susţinători.

În acelaşi fel, în secolul al XIX-lea, Karl Marx descoperă mobiluri inconştiente ale anumitor idealuri politice care se cred foarte pure: de exemplu, oamenii de la 1789, când pregăteau suprimarea corporaţiilor, credeau, în conştiinţa lor clară, că-i eliberează pe cetăţeni de o tutelă opresivă; în realitate, aceşti reprezentanţi ai marii burghezii căutau în mod obscur să creeze o clasă de muncitori izolaţi şi fără apărare în faţa celor care îi angajau. Mai târziu, orleaniştii şi legitimiştii puteau să creadă că opoziţia lor se explică prin pura fidelitate faţă de diferite persoane regale sau chiar numai faţă de drapele diferite (regalitatea nu a fost restabilită la sfârşitul secolului al XIX-lea deoarece legitimiştii nu au vrut să renunţe la drapelul alb, în vreme ce orleaniştii cereau drapelul albastru-alb-roşu!). În realitate, şi într-o formă inconştientă pentru mulţi, orleaniştii reprezentau interesele marii industrii iar legitimiştii pe acelea ale proprietăţii funciare tradiţionale. Astfel, după Marx, conştiinţa clară poate să fie „mistificată" de mobiluri inconştiente de ordin economic. În zilele noastre s-ar putea spune că La Rochefoucauld şi Marx făceau, *avant la lettre,* „psihanaliza" contemporanilor lor.

Psihanaliza este, într-adevăr, o metodă de cercetare psihologică menită să pună în evidenţă preocupările inconştiente pe care refuzăm să ni le mărturisim nouă înşine, altfel spus, pe care le refulăm. E vorba de a mă face să pătrund „până la acele secrete pe care mă tem să le ştiu".

2. Explorarea psihanalitică a inconştientului prin metoda freudiană

Freud, Breuer şi metoda catartică

În 1885, un medic austriac de treizeci de ani, Sigmund Freud, obţine o bursă de studii în Franţa şi devine elevul lui Charcot; patru ani mai târziu, el se duce la Nancy şi îşi petrece câteva luni în serviciul lui Bernheim. El asistă la experienţe de hipnotism care îi par a confirma observaţiile făcute de el însuşi la Viena, în 1881-1882, cu Breuer.

Freud şi Breuer au îngrijit o fată de douăzeci şi unu de ani care prezenta tulburări isterice grave – în urma morţii tatălui ei –, în special tulburări ale mobilităţii oculare şi ale vederii (fără nicio leziune organică). Ei au hipnotizat-o pe tânăra fată şi au obţinut de la ea, în stare de hipnoză, dezvăluiri interesante. De exemplu, a povestit o scenă cu tatăl ei, în timpul căreia, venindu-i să plângă, ea şi-a reţinut lacrimile, pentru a nu-l impresiona, strângându-şi dureros pleoapele. Trezită din starea hipnotică ea a observat că nu mai suferea de ochi. Descoperind prin hipnoză originea psihologică a simptomului, ea s-a eliberat de acesta. Pe scurt, de îndată ce o anumită amintire obsedantă este regăsită, **de îndată ce inconştientul redevine conştient, starea mentală se ameliorează.** Freud şi Breuer au descoperit aici o metodă de „purificare" a inconştientului pe care au numit-o „metoda catartică".

Tratamentul psihanalitic

În continuare, Freud pune la punct metoda psihanalitică propriu-zisă.

Scopul ei este acelaşi cu al metodei catartice: să transforme o stare inconştientă într-o stare conştientă; dar metoda psihanalitică substituie tehnicii brutale a hipnozei alte procese pentru ca bolnavul să găsească prin el însuşi, fără a fi adormit, amintirile şi preocupările care îl obsedează inconştient[9].

Tratamentul psihanalitic este lung şi costisitor: mai multe şedinţe săptămânale, timp de câţiva ani. Bolnavul este invitat să se întindă pe un divan şi să vorbească liber. El este obligat să respecte regula de *non-omisiune* care constă în a nu ascunde nimic din ideile care-i vin în minte, chiar dacă sunt ridicole sau neconvenabile. Când bolnavul abordează o temă sau pronunţă un cuvânt interesant, psihanalistul propune acest cuvânt ca inductor şi cere subiectului să se lase în voia unei **asociaţii de idei** pornind de la acest cuvânt, adică să indice cât mai repede posibil toate cuvintele la care primul cuvânt îl face să se gândească. Favorizată de evocarea mecanică, o preocupare inconştientă riscă într-adevăr să se strecoare în conştiinţă. Totuşi, adesea bolnavul se opreşte brusc în seria asociaţiilor sale şi totul se petrece ca

şi cum o forţă ascunsă ar împiedica tema inconştientă de a reveni în conştiinţă. Aceste linişti bruşte ale subiectului, precum şi întârzierile la şedinţă, cuvintele neplăcute adresate psihanalistului constituie ceea ce se numeşte **rezistenţă.** Bolnavul rezistă la propriul său efort de a regăsi temele psihologice inconştiente şi această rezistenţă manifestă tocmai persistenţa **refulării.** Sagacitatea psihanalistului trebuie în acest caz să descopere care sunt punctele sensibile în jurul cărora se manifestă o rezistenţă şi trebuie făcută încercarea de a sesiza, ca prin surpriză, ca prin efracţiune, temele refulate. Freud propune, de asemenea, analiza lapsusurilor, a actelor ratate, a viselor nocturne. Lapsusul (eroarea involuntară care ne face să pronunţăm un cuvânt în locul altuia) nu este, după Freud, pur şi simplu întâmplător şi negativ; el are un sens pozitiv. Cuvântul pronunţat din eroare ar fi acela pe care inconştient noi am fi dorit să îl pronunţăm (Freud citează cazul preşedintelui unei adunări politice care trebuie să dea cuvântul oratorilor înscrişi şi care comite următorul lapsus: „Domnilor, declar şedinţa închisă – ah, pardon! am vrut să spun deschisă, deoarece primul orator înscris este unul dintre adversarii lui cei mai înverşunaţi.) Un act ratat, o uitare, o gafă nu sunt în ochii psihanalistului o simplă distracţie neînsemnată, ci, dimpotrivă, o conduită plină de sens, revelatoare de sentimente inconştiente (de exemplu, uitarea unei întâlniri poate fi manifestarea inconştientă a ostilităţii). Dar analiza visurilor nocturne ale pacientului este aceea care îi deschide lui Freud „calea regală a explorării inconştientului”. S-ar putea spune că Freud inaugurează psihologia visului în istorie. Înainte de Freud explicaţia visului a fost mai întâi **metafizică,** apoi **fiziologică.** Numai cu Freud ea devine **psihologică.**

Visul „calea regală a explorării inconştientului”

Visul a fost considerat mai întâi ca o comunicare cu forţele supranaturale. Eroii lui Homer primesc în vis mesaje de la zeii lor: visul este premonitoriu, profetic, este un semn care vine de pe celălalt tărâm, un avertisment care trebuie descifrat. Progresele ştiinţei au făcut ca asemenea interpretări să dea înapoi destul de repede şi încă înainte de secolul XX au făcut să triumfe explicaţia fiziologică a visului:

când conştiinţa încetează să fie vigilentă, imaginile mentale conţinute în celulele nervoase se înlănţuie la întâmplare. Visurile au un caracter absurd, dezordonat, haotic. Mecanica nervoasă, redusă la ea însăşi şi eliberată de controlul raţiunii, este aceea prin care se explică succesiunea acestor imagini absurde. Nici explicaţia metafizică, nici explicaţia fiziologică nu descoperă în vis un sens omenesc. Sensul visului este plasat, oarecum, fie undeva deasupra, fie dedesubtul omului: zeii vorbesc în visurile mele sau corpul meu este acela care visează, dar nu eu sunt cel ce visează; visurile mele, dacă se poate spune aşa, nu mă privesc. La Freud nu mai este aşa: visurile mele mă privesc pe mine, mă dezvăluie, capătă un sens uman. Visul are o semnificaţie; în general, el exprimă o dorinţă şi mai întâi dorinţa de a continua să dormi. Visul, spune Freud, este „paznicul somnului". De exemplu, dacă în timpul somnului, mi-e foarte sete, voi sfârşi prin a mă trezi şi mă voi duce să beau apă, dar înainte de asta voi visa probabil că apa (această satisfacţie fictivă, este ca un mod de a prelungi somnul). Interesul pe care îl are visul nocturn pentru explorarea inconştientului rezidă în aceea că dorinţele inconştiente (deoarece sunt refulate) din starea de veghe se satisfac în vis. Într-adevăr, „cenzura" (constituită de grija convenienţelor, a ideilor morale), care refulează în starea de veghe dorinţele scabroase interzise, în timpul somnului nu este suprimată, ci slăbită. Astfel, dorinţele interzise se satisfac în vis dar într-un mod încă deturnat, voalat, **simbolic.** Visul necesită deci o interpretare. Dedesubtul imaginilor manifeste, patente ale visului, psihanalistul trebuie să descopere semnificaţiile ascunse, latente. Să dăm un exemplu împrumutat de la psihanalistul american Frinck şi citat adesea: o bolnavă povesteşte că s-a visat cumpărând într-un mare magazin o magnifică pălărie neagră, foarte scumpă. Analiza va revela, după aceea, că soţul bolnavei este bătrân şi bolnav şi că ea este îndrăgostită de un bărbat bogat şi frumos. Dorinţele inconştiente (şi vinovate) ale subiectului sunt puse în acţiune, **„dramatizate"** într-un mod simbolic: pălăria frumoasă înseamnă nevoia de podoabă pentru a-l seduce pe omul iubit, preţul mare al pălăriei dezvăluie dorinţa de bogăţie; în sfârşit, e vorba de o pălărie neagră, o pălărie

de doliu, ceea ce înseamnă în mod discret dorinţa de a scăpa de soţul devenit un obstacol. Această imagine a pălăriei este aici **supradeterminată:** imaginea unică exprimă un fascicul întreg de semnificaţii.

Transferul

După un anumit timp, psihanalistul împărtăşeşte pacientului „analizantului", interpretarea sa. Se poate întâmpla ca pacientul, departe de a accepta, să o respingă cu indignare. De exemplu, să presupunem că medicul declară pacientului: „Timiditatea dv. bolnăvicioasă se explică prin aceea că, fiind copil, v-a fost foarte frică de tatăl dv.; această frică continuă să vă obsedeze şi cu atât mai mult cu cât, inconştient, îl urâţi pe tatăl dv. şi vă simţiţi vinovat de această ură." Analizantul va protesta probabil şi va refuza această interpretare. Dar, făcând acest lucru, el va adopta faţă de analiză o atitudine ambiguă, când plângăreaţă, când agresivă. De fapt, şi fără ca el să-şi dea seama de asta, comportamentul său faţă de psihanalist reproduce inconştient vechea sa atitudine faţă de tatăl său. Pacientul pune pe seama analistului toate motivele de nemulţumire ce le avea contra tatălui său. O astfel de „deplasare" se cheamă **transfer.** Când e vorba, ca în exemplul nostru, de sentimente de ostilitate, transferul se numeşte „negativ". Dar transferul poate avea ca obiect şi sentimente amicale, poate fi „pozitiv". Acesta este cazul când o pacientă se crede îndrăgostită de psihanalistul ei: ea manifestă astfel, în mod obscur, o atitudine infantilă, o nevoie de securitate şi de protecţie, şi de data aceasta medicul joacă iarăşi rolul tatălui. După Freud, transferul este indispensabil vindecării, tocmai pentru că el reactivează vechile tulburări şi permite în cele din urmă de a regăsi în conştiinţa clară toate preocupările penibile care au fost refulate.

3. Ce a adus psihanaliza psihologiei

1. Rolul conflictelor

Psihanaliza a dezvăluit importanţa determinantă a conflictelor în viaţa psihică. Prin aceasta, concepţia freudiană despre inconştient se opune punctului de vedere al lui Pierre

Janet. Am văzut că pentru Janet inconştientul este pur şi simplu rezultatul unei slăbiciuni a conştiinţei, a sintezei mentale. Ne gândim la o energie care se epuizează (de exemplu, după o metaforă împrumutată de la Dalbiez, o locomotivă care se opreşte din lipsă de cărbune). La Freud, dimpotrivă, există inhibiţie nu prin epuizare, ci prin blocaj (trenul se opreşte pentru că s-a tamponat cu un tren venind din sensul opus). Într-adevăr, există conflict între exigenţe sociale, morale şi dorinţe, preocupări considerate ca neconvenabile şi care, din această cauză, sunt „refulate" în inconştient. Freud îşi reprezintă psihismul ca o casă cu trei etaje, în mijloc se află eul conştient, care suferă presiuni contradictorii. De jos vin presiunile instinctelor care caută să traducă exigenţele lor la nivelul conştiinţei clare; Freud le desemnează prin termenul **sine** (*Es*, în germană). De sus vine presiunea cenzurii morale care caută să refuleze instinctele; ansamblul acestor interdicţii morale constituie ceea ce Freud numeşte **supraeul**. Dar este interesant de remarcat că acest supraeu are el însuşi o origine instinctivă. El a ieşit dintr-un instinct de securitate, dintr-o nevoie de protecţie şi iubire. Copilul mic învaţă de la mama lui că anumite fapte sunt „urâte". De exemplu, i se interzice de a fi murdar sau de a umbla gol, iar puţin mai târziu i se interzice să mintă sau să fure. Copilul mic acceptă să se supună interdicţiilor pentru a nu pierde dragostea mamei sale. El „interiorizează" interdicţiile care, de acum înainte, vor face parte din el şi vor constitui supraeul. Copilul învaţă să renunţe la anumite satisfacţii instinctive, pentru a nu înceta să fie iubit.

Complexul lui Oedip

După Freud, supraeul este mai puternic la băieţi decât la fetiţe. Băieţelul este gelos pe tatăl lui. El ar voi să se bucure în exclusivitate de dragostea mamei sale. Tatăl său este un rival în atingerea acestui ţel. „Tatăl este ceea ce băiatul ar dori să fie, mama ceea ce ar dori să aibă." Neputând să-l suprime pe tatăl său, să-i ia locul, copilul **se identifică cu el** şi interiorizează cuvântul şi interdicţiile acestuia. În acest sens, „supraeul este moştenitorul complexului Oedip".

Supraeul apare ca o etapă necesară în formarea conştiinţei morale, dar el nu trebuie confundat cu conştiinţa morală însăşi. Conştiinţa morală a omului adult, conştiinţa morală autentică, nu se poate reduce, în mod valabil, la supraeu. În realitate, acela care nu ar avea în calitate de conştiinţă morală decât supraeul său ar fi o fiinţă puerilă fixată asupra interdicţiilor copilăriei, incapabilă de a ajunge la autonomie morală.

Supraeul joacă un rol important în tulburările comportamentului şi ale afectivităţii pe care le studiază psihanaliza în cazul nevrozelor. Desigur, individul normal, trăind în societate, trebuie să-şi controleze instinctele, să le refuze anumite satisfacţii. Dar supraeul nevroticului este mai exigent: el nu numai că interzice instinctelor de a se satisface, dar el le refulează, adică le expulzează din conştiinţa clară. Instinctul refulat „se răzbună" şi reapare sub forma simbolică prin diferite tulburări psihice. Tocmai aceasta înseamnă un **complex,** adică un ansamblu de tendinţe refulate care perturbează echilibrul subiectului[10].

2. Noţiunea de semnificaţie

Psihanaliza freudiană aduce psihologiei această idee esenţială că fenomenele psihice, chiar şi acelea în care pare că domneşte dezordinea – ca visul, ca simptomele morbide ale nevrozelor – au o semnificaţie ascunsă; simptomele par la prima vedere absurde, dar ele au o finalitate ascunsă. Cutare bolnav al lui Frinck, citat de Dalbiez, este obsedat de obiecte insignifiante, ca o pălărie sau un carnet de cecuri, în aparenţă, angoasa sa este absurdă, el însuşi spune: „înnebunesc". Dar aceste ciudăţenii au un sens: pălăria are o căptuşeală roşie, carnetul de cecuri este roşu. Subiectul, când era copil, l-a rănit involuntar pe fratele lui şi a curs sânge; subiectul, trăind un sentiment de vinovăţie foarte puternic, a refulat această amintire penibilă. Obsesia sângelui vărsat reapare sub formă simbolică ca obsesie a culorii roşii. Manifestările isterice cele mai bizare au şi ele un sens care se dezvăluie prin analiză. Anorexicul, fără a prezenta vreo leziune a tubului digestiv, nu are deloc poftă de mâncare, altfel spus, manifestă în mod obsesiv conflictele sale printr-un

soi de grevă a foamei inconştientă. Cutare soldat din prima linie este lovit brusc de o paralizie isterică. Procesul inconştient este următorul: acestui soldat îi este frică dar îi este şi ruşine de acest sentiment. El îşi refulează frica, dar în mod inconştient îi cedează. Pseudo-paralizia sa este echivalentul inconştient al unei mutilări voluntare, susceptibile de a-l feri de primejdie. Înţelegem de aici prin ce înnoieşte Freud concepţia despre om. În timp ce Descartes, de exemplu, nu găsea o semnificaţie umană propriu-zisă decât în procesele logice ale gândirii şi explica pasiunile şi instinctele prin legile mecanicii nervoase, în ochii lui Freud instinctele, pasiunile, visurile nocturne, simptomele aparent absurde ale nevrozelor au o semnificaţie ascunsă şi totuşi accesibilă.

3. Rolul copilăriei în formarea personalităţii

Poetul romantic englez Wordsworth a spus deja: „Copilul este tatăl omului", afirmând astfel că evenimentele copilăriei au o importanţă decisivă în formarea personalităţii adultului. Această afirmaţie primeşte de la psihanaliză probe decisive şi ilustrări tipice. Traumatismele psihice din copilărie, primele relaţii ale copilului cu părinţii sunt date esenţiale care trebuie descoperite, scoase la suprafaţă din inconştient pentru a înţelege reacţiile actuale ale subiectului adult. În ochii psihanalistului, eu nu sunt decât ceea ce m-a făcut istoria mea, eu sunt trecutul meu. Cura psihanalitică are drept scop să mă elibereze de povara acestui trecut ajutându-mă să capăt o conştiinţă clară în privinţa lui. Odată vindecat, bolnavul nu mai este trecutul lui, ci are un trecut.

4. Importanţa sexualităţii

Experienţa psihanalitică i-a dezvăluit lui Freud că temele refulate priveau adeseori viaţa sexuală. Instinctul sexual, care este rareori pe deplin satisfăcut şi care trece de regulă ca fiind josnic şi demn de dispreţuit, intră uşor în conflict cu supraeul[11]. Freud a descoperit prin investigaţia psihanalitică că viaţa sexuală începe din copilărie. Sexualitatea freudiană, libido-ul, capătă de altfel un sens larg, sensul de senzualitate. Astfel, sexualitatea infantilă este mai

întâi **bucală** (cea mai mare plăcere a sugarului este să sugă sânul matern), apoi **sadic-anală** (copilul de trei ani se complace în funcţiile de excreţie şi încearcă o plăcere sadică de a sfâşia şi distruge). Abia după aceasta apare sexualitatea **genitală** propriu-zisă.

Pe de altă parte, după Freud, istoria lui Oedip, condamnat de o soartă crudă la a-şi omorî tatăl şi a se căsători cu mama sa, ar fi întru-câtva istoria fiecăruia dintre noi. Copilul mic se identifică cu părintele de acelaşi sex şi capătă o afecţiune exclusivă (fixaţie) pentru părintele de sex opus. De exemplu, băiatul se identifică cu tatăl pe care caută să-l imite şi după puţin timp să-l înlocuiască, dar se „fixează" faţă de mama lui şi poate deveni gelos pe tatăl lui şi agresiv faţă de el, ceea ce Freud numeşte complexul lui Oedip.

Sigur este că părinţii sunt pentru copil, în acelaşi timp, şi primul obiect de afecţiune, şi sursa tuturor interdicţiilor în materie sexuală, ceea ce provoacă un divorţ între afectivitate şi senzualitate, a căror reconciliere devine mai târziu dificilă şi, totodată, indispensabilă pentru echilibrul sexualităţii adulte.

5. Psihanaliză şi lingvistică
Interpretarea lui Jacques Lacan

Orice travaliu care se operează în cura psihanalitică se bazează, cum sublinia Jacques Lacan (1901-1981), „pe cuvântul pacientului"[12]. Bolnavul aflat sub îngrijire este un om care vorbeşte: el „transformă conflictele sale în povestiri", spune doctorul Delay. Psihanalistul este un om care ascultă, care descifrează, care interpretează. El este un lingvist, un traducător care se sileşte să „decripteze" conţinutul manifest al vorbelor şi al simptomelor pentru a descoperi semnificaţia lor latentă. Temele refulate sunt acelea pe care bolnavul nu le poate exprima în cuvinte clare şi care se traduc „aiurea, într-un alt registru, în limbaj cifrat, clandestin".

Inconştientul este „acea parte a discursului concret care nu se află la dispoziţia pacientului pentru a restabili continuitatea discursului său conştient"[13]. Cura nu are, în acest sens, alt scop decât de a restitui subiectului „o vorbire plină".

Mai mult, când Lacan ne spune că imaginile de vis, simptomele nevrotice, sunt limbajul inconştientului, sunt „semnificanţii unui semnificat refulat în conştiinţa subiectului”[14], trebuie să-l înţelegem literal, adică să înţelegem că legile materialului inconştient sunt înseşi legile pe care lingvistica le descoperă în limbile existente. În mecanismul simptomelor şi al visurilor găsim „o structură identică cu aceea a limbajului”, adică „o structură aşa cum se manifestă ea în limbile vorbite efectiv de masele de oameni”.

Am arătat că simptomele nevrotice, că imaginile din vis sunt simbolice. Trebuie să adăugăm că procedeele de simbolizare proprii inconştientului au aceeaşi structură ca şi procedeele stilistice ale discursului[15]. În vis, acest „rebus” spune cu îndreptăţire Lacan, inconştientul se exprimă prin figuri analoage **figurilor retorice.** Inconştientul se disimulează prin procedee de substituţie în care recunoaştem eufemismul, antifraza, litota. Procedeul de **condensare** în vis evocă **metafora,** în timp ce **deplasarea** este o transcripţie discretă a temei refulate care echivalează cu ceea ce gramaticienii numesc **metonimie** (conţinătorul fiind luat drept conţinut) sau „sinecdocă” (partea luată drept întreg).

4. Psihanaliza după Freud

Unii discipoli iluştri ai lui Freud s-au despărţit de el în diverse puncte. Dintre teoriile psihanalitice neufrediene vom examina pe acelea ale lui Alfred Adler şi Carl Gustav Jung.

1. Teoria complexului de inferioritate după Adler (1870-1937)

Adler insistă mai puţin decât Freud asupra sexualităţii şi mult mai mult asupra nevoii de afirmare, de dominaţie, asupra a ceea ce Nietzsche a numit „voinţa de putere”. Cheia nevrozelor nu este de obicei o dificultate sexuală, ci sentimentul de inferioritate, în special de inferioritate fizică. Simptomele nevrotice sunt un mod simbolic de a masca, de a **compensa** această inferioritate. Adler explică prin complexul de inferioritate şi prin compensaţie tot ceea ce Freud interpretase pornind de la refulare. Chiar şi comportamentul

sexual, departe de a fi un fapt prim, se explică pornind de la compensaţie. Într-o perspectivă adleriană, celebrul comportament „donjuanesc” al lordului Byron s-ar explica prin nevoia de compensare a infirmităţii sale fizice (şchiopenia). Personajele lui Stendhal ilustrează destul de bine teoria complexului de inferioritate. Ele nu se îndrăgostesc decât atunci când refuzul femeii îi vexează în amorul lor propriu şi face să se nască nevoia de a se afirma. Refuzul partenerului provoacă dragostea rănind amorul propriu. Simplificând puţin, s-ar putea spune că acolo unde Freud înclina să explice manifestările unei ambiţii printr-o anumită refulare sexuală (în sensul în care d-na Staël spunea: „Gloria, doliu răsunător al fericirii”), Adler va face psihanaliza unei dragoste căutând în adâncul ei compensarea unei ambiţii eşuate[16].

2. Concepţia lui Jung (1875-1961)

Deosebirile caracterologice

Jung porneşte de la opoziţia dintre Freud şi Adler. Cele două perspective de explicare îi par la fel de legitime. Ele dezvăluie totuşi două temperamente diferite. Pentru Freud, în relaţiile unui individ cu semenii lui, ceea ce contează, dacă se poate spune aşa, este **obiectul.** Freud „îi vede pe bolnavii săi într-o dependenţă constantă de obiectele importante ale vieţii şi în cadenţă permanentă cu ele”[17]. De exemplu, tatăl şi mama joacă un rol considerabil în copilăria fiecăruia; mai târziu alte persoane iau locul lor prin mecanismul de transfer. Ceea ce vine de la subiect este numai „o sete oarbă de plăcere... sete difuză care nu se colorează cu calităţi determinate decât în funcţie de obiecte specifice”. În timp ce la Freud „subiectul rămâne în mod curios neînsemnat, nefiind, până la urmă, decât sursa unei aspiraţii spre plăcere şi un teatru de angoasă”, la Adler din contră **„accentul cade pe un subiect** care caută să se pună în siguranţă şi să domine obiectele şi lucrurile oricare ar fi ele”. Explicaţia freudiană se dovedeşte, astfel, valabilă pentru bolnavi cu un caracter de un anumit tip, explicaţia adleriană pentru bolnavi cu un caracter de un alt tip. Jung crede într-adevăr că „există două tipuri diferite de oameni, dintre care unul se ataşează mai

mult de obiect decât de sine însuşi, iar celălalt mai mult de sine decât de obiect". Primul tip este **extravertitul,** îndreptat spre exterior, care caută să se adapteze situaţiilor concrete, al cărui destin depinde efectiv de „obiectele" pe care le găseşte în drumul său. Când un astfel de individ este atins de nevroză el depinde de psihanaliza freudiană. Dimpotrivă, **introvertitul,** „rezervat, meditativ, cam ezitant, se fereşte cu uşurinţă de lucruri, se află mereu oarecum în defensivă". Lui i se aplică mai bine conceptele adleriene.

Teoria inconştientului colectiv

Analiza visurilor i-a arătat lui Jung că inconştientul nostru este bântuit de teme mitologice, de zei şi de diavoli, de uriaşi, de magicieni, de strigoi. Aceste imagini, pe care Jung le numeşte **arhetipuri,** se regăsesc în toate religiile primitive, în poveştile cu zâne, în legendele tuturor folclorurilor. Astfel, inconştientul nostru ar fi cufundat „în sufletul colectiv istoric". El ar moşteni aceste imagini ancestrale, venite din cele mai îndepărtate epoci şi care, de la naşterea noastră, ar fi prezente în fiecare dintre noi. Inconştientul nostru ar purta urmele nu numai ale conflictelor pe care le-am trăit în copilăria noastră personală, dar şi ale angoaselor celor mai îndepărtate ale omenirii în cursul istoriei sale.

5. Metodele contemporane de explorare a inconştientului

Testele proiective

Cu toate că expresia „tehnici proiective" este destul de recentă şi de origine americană, termenul de „proiecţie" se trage, e just să o remarcăm, de la Freud însuşi. Într-un pasaj din *Totem şi Tabu,* Freud sublinia că noi „proiectăm" chiar în percepţia lumii exterioare, emoţiile noastre intime, ideile noastre personale[18]. Acest mecanism de proiecţie rămâne inconştient.

Această descoperire a inspirat o întreagă serie de teste contemporane destinate explorării inconştientului. Este într-adevăr posibil să provoci experimental, la un subiect,

conduite în care se vor putea proiecta complexele sale, tendinţele sale inconştiente.

Unele din aceste teste se referă la interpretarea percepţiilor, altele la subiectul construcţiilor, al acţiunilor. Vom da câteva exemple:

1. Interpretări proiective

Testul lui Rorschach

El seamănă puţin cu un joc şcolăresc bine cunoscut care constă în a îndoi o hârtie pe care s-a făcut o pată de cerneală. Pata se întinde şi desenează de o parte şi de cealaltă a îndoiturii o figură ciudată cu care ne putem amuza căutând asemănări.

„Materialul" din *Psihodiagnosticul* psihiatrului elveţian Hermann Rorschach este constituit din zece planşe care reproduc fiecare o pată de cerneală, neagră pentru primele şapte planşe, policromă pentru ultimele trei.

I se cere subiectului să interpreteze fiecare din aceste pete, să arate ceea ce i se pare că este desenat. Nicio interpretare precisă, fireşte, nu se impune prin forma petelor de cerneală, care nu au o semnificaţie obiectivă; materialul de interpretare este, cum se spune, „puţin structurat". Astfel, interpretările reflectă preocupările subiectului şi mai ales tendinţele inconştiente care se „proiectează" în percepţie. Testul lui Rorschach este un test prin excelenţă proiectiv, căci, aşa cum spune doctorul Delay, „într-un mod de a vedea se proiectează un mod de a fi". Interpretarea răspunsurilor este mai degrabă o artă decât o ştiinţă.

Totuşi, specialiştii în Rorschach au degajat câteva reguli generale. De exemplu, ne uităm dacă subiectul analizează pata fragment cu fragment, interpretând fiecare detaliu, sau dacă el dă un răspuns „global", adică o interpretare de ansamblu a petei. Multe „răspunsuri-detaliu" şi puţine „răspunsuri-globale" arată câteodată că subiectul este angoasat. El este un om scrupulos, timid, foarte meticulos, care „taie firul de păr în patru". Pe de altă parte, un caracter „extravertit", va da un răspuns mai bogat la planşele policrome decât la planşele negre (se calculează procentajul „răspunsurilor-culoare"). Un „introvertit" orientat spre viaţa

interioară, spre analiza propriului său sine, „va anima” planşele şi va da un mare număr de „răspunsuri-mişcare” (de exemplu: aici sunt doi oameni care se bat; acolo este un crab care fuge). Refuzul de a răspunde sau sărăcia răspunsurilor dezvăluie un subiect „coartat”, adică inhibat de complexele sale.

Testul lui Muray

Acest test american proiectiv propune un material mai structurat decât testul lui Rorschach. El conţine treizeci de planşe care reprezintă scene cu diferite personaje (de exemplu, un copil care contemplă o vioară pusă în faţa lui). Pacientul este invitat să precizeze sensul acestor imagini, să vorbească despre personaje, să imagineze o poveste despre ele. Personajul se identifică inconştient cu unul dintre eroii povestirii, se proiectează în ceea ce povesteşte (şi mai ales în sfârşitul pe care îl imaginează pentru povestirea sa).

Testul lui Szondl

El se compune din zece grupe de fotografii. Fiecare grup conţine fotografia unui isteric, a unui depresiv, a unui sadic etc. Pacientul este invitat să aleagă din fiecare grup fotografia cea mai neplăcută şi fotografia cea mai puţin neplăcută. Dacă alegerea corespunde, în fiecare din cele zece serii, aceloraşi tipuri patologice, ea va fi considerată semnificativă. Fotografiile preferate reprezintă, în principiu, tendinţele acceptate, mai mult sau mai puţin, de supraeu, fotografiile considerate ca neplăcute ar corespunde cu tendinţele refulate.

Testul de frustrare al lui Rosenzweig

Testul conţine o serie de douăzeci şi patru de imagini care reprezintă, fiecare, două personaje „într-o situaţie de frustrare”. Personajul din stânga este reprezentat ca spunând câteva cuvinte care semnifică frustrarea suferită de el însuşi sau de celălalt individ. Cât despre personajul din dreapta, pacientul este cel ce trebuie să imagineze răspunsul său. De exemplu, o imagine reprezintă două femei (desenate foarte schematic pentru ca pacientul să se poată proiecta cu uşurinţă într-unul dintre personaje); alături de cele două femei se află un vas spart. Femeia din stânga declară: „E groaznic, aţi spart vasul preferat al mamei mele.” Pacientul

trebuie să imagineze răspunsul femeii din dreapta. El proiectează în răspunsul dat fie agresivitatea sa („N-aveaţi decât să puneţi acest vas într-un loc ferit”), fie preferinţa sa pentru atitudini de retragere mai mult sau mai puţin masochiste („Sunt de neiertat. Nu cumva pot să-l înlocuiesc?”).

2. Conduite şi construcţii proiective

Psihodrama lui Moreno

Aici subiectul se proiectează în interpretarea unei imagini, dar printr-o veritabilă conduită. Pacienţii lui Jacob Moreno sunt invitaţi să se urce pe o scenă de teatru şi să joace un rol pe care el trebuie să-l imagineze şi în care se presupune că ei „se proiectează”. Nu mai e vorba doar de a se exterioriza prin limbaj, ca în psihanaliza clasică, ci de a se proiecta în gesturi. De unde marea importanţă terapeutică a acestei metode. „Jucând” propriile sale complexe, subiectul le dezvăluie psihologului, eliberându-se totodată de ele.

Tehnicile de joc

Această metodă proiectivă este utilizată, esenţialmente, în psihanaliza copiilor. Copilul se exteriorizează prin joc, prin desen. Dintre aceste teste de joc, se poate cita „testul satului” lui Arthus. Pacientul trebuie să asambleze cu ajutorul unui joc de construcţie diversele elemente ale unui sat: uliţe, case, poduri etc. Dispoziţia pe care le-o dă, felul în care el execută construcţia pot da informaţii despre personalitatea sa.

6. Concluzie

Ce trebuie să gândim despre psihanaliză? Metoda psihanalitică, la începuturi foarte discutată, ca toate iniţiativele revoluţionare, a sfârşit prin a se impune. Am văzut că ea a înnoit complet concepţiile psihologiei.

Dar am comite o mare greşeală – de care Freud şi freudienii se fac adesea vinovaţi – dacă am face din această metodă psihologică excelentă o filozofie sistematică, adică dacă am pretinde să explicăm prin psihanaliză toate manifestările culturii umane. Freud a încercat uneori să

explice toate *valorile* cu ajutorul psihanalizei: de exemplu, conştiinţa morală va fi confundată cu supraeul; opera de artă va fi redusă la sublimarea instinctelor refulate (Goethe a scris Werther pentru a „sublima" tendinţa spre sinucidere; Utrillo şi-a acoperit pânzele cu vitrine de cafenea într-o epocă în care anturajul său îl împiedica să bea; Toulouse-Lautrec, pe jumătate olog, şi-a compensat infirmitatea creând un univers de graţie şi de mişcare, pictând picioarele suple şi agile ale dansatoarelor şi acrobaţilor). La fel, credinţele religioase, „nevroză obsesivă colectivă", ar fi expresia unui „complex patern". Credinciosul ar proiecta în cer imaginea tatălui, sever, drept, atotputernic, aşa cum apare el în prima copilărie (tot aşa, de altfel, revolta împotriva religiei ar transpune revolta împotriva tatălui).

Această tendinţă de a explica valorile prin complexe a făcut ca freudienii să fie consideraţi materialişti. (Auguste Comte spusese deja că materialismul înseamnă „explicarea superiorului prin inferior".)

Astfel de explicaţii, chiar dacă sunt valabile din punct de vedere psihologic în anumite cazuri particulare, lasă totdeauna în afara lor ceea ce este esenţial. De exemplu, psihanaliza artei nu va explica decât ceea ce, în artă, nu este artistic. Putem psihanaliza o operă mediocră ca pe o capodoperă, şi tocmai această diferenţă caracteristică dintre mediocritate şi geniu, nicio psihanaliză nu o va pune în lumină. Tot aşa, o explicaţie psihologică a *originii* supraeului nu înlocuieşte o cercetare asupra *fundamentului* conştiinţei morale. În sfârşit, explicaţia psihanalitică a unei atitudini religioase sau ireligioase, chiar dacă este adevărată, lasă intactă problema de a şti dacă cutare sau cutare afirmaţie religioasă este întemeiată pe raţiune sau nu.

Într-un cuvânt, psihanaliza nu poate da socoteală de valori.

Dalbiez spunea despre psihanaliză că ea „nu va explica din om ceea ce în el este mai puţin uman".

IDEI ESENŢIALE

Cuvântul conştiinţă *(cum-scientia)* înseamnă etimologic *a şti împreună.* Conştiinţa este această lumină care adună la un loc şi unifică întreaga mea experienţă.

Chiar toată? Nu, căci conştiinţa, spunea Bergson, „înseamnă alegere". Conştiinţa se îndreaptă spre o sarcină nouă şi complicată. Automatismele comportamentului, deprinderile înglobate de multă vreme tind să se exercite în mod inconştient.

Inconştientul nu este numai ceea ce *a devenit automatism,* dar şi ceea ce eu *refulez.* Freud explică refularea printr-un conflict între *supraeu* (care reprezintă interdicţiile la care am fost supuşi în copilărie şi pe care le-am interiorizat) şi *sinele (Es),* adică pulsiunile naturale (de exemplu, cele sexuale), pe care societatea ne-a învăţat, mai mult sau mai puţin, în copilăria noastră, să le condamnăm. Să nu confundăm *frustrarea* (faptul de a nu putea satisface pulsiunile noastre) şi *refularea* (faptul de a refuza să luăm cunoştinţă de pulsiunile noastre). Freud nu ne invită să satisfacem toate dorinţele noastre în mod anarhic (el însuşi era destul de puritan), ci *să redobândim conştiinţa a ceea ce este inconştient.* Psihanaliza operează această defulare invitându-l pe pacient („analizantul") să spună tot ce-i trece prin minte, să-şi povestească visele (în care adesea ceea ce este refulat apare într-o formă mai mult sau mai puţin mascată). În acest timp, *analistul stă liniştit,* neluând cuvântul decât rar pentru a-l stimula pe analizant. Nu se poate să ne auto-analizăm; analistul este indispensabil: numai el permite exerciţiul *transferului.* Analizantul reportează sentimentele de dragoste sau de ură refulate în copilăria sa asupra persoanei psihanalistului. Transferul este indispensabil pentru sperata eliberare a „afectelor" refulate.

„Eu îl pansez, Dumnezeu îl vindecă", spunea celebrul chirurg Ambroise Paré. „Eu îl ascult, Dumnezeu îl vindecă", observa cândva un psihanalist, Sacha Nacht. Pacientul vorbeşte, „transformă conflictele sale în povestiri" (Delay). Cura analitică nu are alt scop decât de a restitui pacientului „o vorbire plină" (Lacan).

Psihanaliza poate trece drept subversivă în măsura în care ea dezvăluie dorinţa refulată (Freud pornind să facă un turneu de conferinţe în S.U.A., a anunţat publicul că aduce ciuma). Cura psihanalitică a fost denunţată şi de Marcuse ca o „cură de resemnare”. Căci nu are ea ca scop de a-l readapta pe subiect la societatea nedreaptă şi chinuitoare care de fapt a provocat nevroza lui, această rebeliune mascată?

LECTURI

ALAIN, *Éléments de philosophie,* Gallimard.
BERGSON, H., *L 'énérgie spirituelle,* Alcan.
DESCARTES, R., *Meditaţii metafizice,* trad. rom., Crater, Bucureşti, 1993.
LEIBNIZ, G. W., *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1703), Garnier Flammarion, 1966.
SARTRE, J. P., *Situations I,* Gallimard (Conştiinţă = intenţionalitate). *L 'Immaginaire,* Gallimard, coll. Idées.
FREUD, S., *Introducere în psihanaliză,* trad. rom., Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1980. *Le Rêve et son interprétation,* Gallimard (Rezumă foarte bine despre *L'Interprétation des Rêves,* P.U.F.). *Cinci psihanalize,* P.U.F.
LAPLANCHE, J. et PONTALIS, J.-B., *Vocabularul psihanalizei,* trad. rom., Humanitas, 1994.
RICOEUR, P., *De l'interprétation,* Ed. du Seuil.
ROBERT, M., *La Révolution psychanalytique,* 2 vol., Petite bibliotèque Payot.
ROUDINESCO, E., trad. rom,, *De la Sigmund Freud la Jacques Lacau,* Humanitas, 1995.

TEXT COMENTAT

Sensul visurilor

„Dv. spuneţi mereu, declară o bolnavă spirituală, că visul este o dorinţă realizată. Eu vă voi povesti un vis care este chiar contrariul unei dorinţe realizate. Cum veţi pune de acord aceasta cu teoria dv.?" Iată visul:

Vreau să dau o masă dar nu am ca provizii decât somon afumat. Aş vrea să mă duc să fac cumpărături, dar îmi amintesc că e duminică după masă şi toate prăvăliile sunt închise. Vreau să telefonez unui furnizor, dar telefonul este stricat. Trebuie deci să renunţ la dorinţa de a da un dineu.

(...) Ceea ce vine (la început) în mintea (bolnavei) nu a putut servi pentru a interpreta visul. Eu insist. După o clipă, cum se întâmplă când trebuie să înfrângi o rezistenţă, ea îmi spune că ieri a făcut o vizită uneia dintre prietenele sale; pacienta este foarte geloasă pe această prietenă pentru că soţul pacientei spune totdeauna multe lucruri bune despre ea. Din fericire, prietena este slabă iar soţului pacientei îi plac formele pline. Despre ce vorbea deci această persoană slabă? Fireşte, despre dorinţa ei de a se îngrăşa. Ea a şi întrebat-o pe pacientă: „Când ne veţi invita din nou? La dv. se mănâncă totdeauna atât de bine."

Sensul visului este acum clar. Eu pot să-i spun bolnavei mele: „Este exact ca şi cum dv. i-aţi fi răspuns în minte: Sigur, cu plăcere, am să te invit la mine pentru ca să mănânci bine, să te îngraşi şi să-i placi şi mai mult soţului meu. Aş prefera să nu mai dau o masă cât oi trăi." (...) Visul împlineşte astfel dorinţa dv. de a nu contribui la înfrumuseţarea prietenei dv. (...)

Nu mai lipseşte decât o concordanţă care să confirme soluţia. Nu se ştie încă la ce corespunde somonul, în vis: „De unde vine faptul că dv. invocaţi în vis somonul afumat?". „De acolo, răspunde ea, că este mâncarea preferată a prietenei mele."

(S. Freud, *Interpretarea viselot)*

COMENTARIU

a) Prezentarea textului

Interpretarea viselor, apărută în 1900 în indiferenţa generală (în cinci ani, Freud nu a vândut decât 600 de exemplare), este recunoscută astăzi ca una din lucrările principale ale descoperitorului psihanalizei. Dintre toate lucrările sale, pe aceasta a preferat-o totdeauna Freud însuşi. El afirmă că „interpretarea viselor este calea regală care duce la cunoaşterea inconştientului".

b) Explicarea detaliată a textului

„Dv. spuneţi mereu că visul este o dorinţă realizată."

Aceasta este într-adevăr afirmaţia fundamentală a lui Freud. Pentru Freud, visurile noastre au un sens psihologic. Înainte de Freud, visul era privit fie ca o suită dezordonată de imagini mentale datorate creierului rămas fără controlul gândirii logice, şi în acest sens corpul apărea ca fiind cel ce visa şi nu eul (visul este un fenomen infra-psihologic), iar dacă visului i se recunoştea un sens, atunci era considerat, ca la Homer sau în Biblie, un mesaj al zeilor, o formă de comunicare cu lumea de dincolo (şi dacă zeii sunt cei care îmi vorbesc, atunci nu eu visez, visul este suprapsihologie).

Pentru Freud, visul este satisfacerea iluzorie a unei dorinţe. Prin vis, eul adormit potoleşte o tensiune care l-ar putea trezi; de exemplu, dacă în timpul nopţii mi-e sete, s-ar putea întâmpla să nu mă trezesc dar să visez că beau apă. Se vede aici cum amândouă celebrele formule ale lui Freud, „visul este realizarea unei dorinţe" şi „visul este paznicul somnului" sunt legate. A visa că beau înseamnă a satisface realmente dorinţa mea de a dormi, potolind în imaginaţie dorinţa de a bea apă.

„Am să vă povestesc un vis care este chiar contrariul unei dorinţe realizate."

Într-adevăr, visul povestit aici este visul unui eşec. Clienta lui Freud trebuie să renunţe a da o masă fiindcă nu poate, în visul ei, nici să facă cumpărături, nici să telefoneze furnizorilor. E chiar probabil – cu toate că textul nu semnalează acest lucru – ca bolnava să încerce în acest vis o

anumită angoasă. În fond, un număr destul de mic de visuri traduc într-un mod direct satisfacerea unei dorinţe. E vorba adeseori de visuri ale copiilor (ca micul Hermann de care vorbeşte Freud, care, obligat în timpul zilei să ofere cireşe tuturor invitaţilor, compensează în noaptea următoare frustrarea sa visând că a mâncat toate cireşele); la adult, visul satisface câteodată în mod direct o anumită nevoie fiziologică brutală (foamea, setea, instinctul sexual). În general totuşi, visul apare la prima vedere străin şi, câteodată, ca în acest caz, contrar dorinţei noastre. Dar, după Freud, visul are nevoie să fie **interpretat.** Conţinutul său **manifest** disimulează un conţinut **latent.**

„...După o clipă, cum se întâmplă atunci când trebuie să înfrângi o rezistenţă...”

În şedinţa de psihanaliză bolnavul trebuie, cum se ştie, să spună tot ce-i trece prin minte (regula de **non-omisiune)**. Dar tocmai primele gânduri care vin în mintea bolnavei în legătură cu visul lui nu pot servi interpretării. Totul se petrece ca şi cum bolnava nu ar voi să dezvăluie elementele utile interpretării. Ea opune **rezistenţă,** cum o numeşte Freud. Noi putem să degajăm aici clar caracteristicile inconştientului după Freud. Există amintiri, idei la care eu nu mă gândesc în momentul acesta, dar care îmi vor reveni în minte fără dificultate. Aceste elemente constituie ceea ce Freud numeşte **preconştientul.** Alături de acest preconştient care trece fără dificultate în conştient, Freud afirmă existenţa unui **inconştient** care pare rupt de conştient. Există gânduri inconştiente care tind să rămână inconştiente pentru că sunt **refulate** de eu în adâncurile inconştientului. Inconştientul refulat poartă pecetea unui conflict interior personalităţii: inconştientul este ceea ce eu nu vreau să-mi mărturisesc mie însumi. Bolnavul **rezistă** propriului său efort de a regăsi temele psihologice inconştiente şi această rezistenţă se manifestă tocmai în persistenţa refulării. Partea interesantă a visului rezidă totuşi în aceea că „cenzura” (constituită de grija faţă de convenienţe, de ideile morale) care refulează în starea de veghe dorinţele scabroase, interzise, nu este, în timpul visului, suprimată ci slăbită. Dorinţele interzise se satisfac în

vis, dar într-un mod deviat. Aceasta, de altfel, o va arăta continuarea textului.

„...Ea este foarte geloasă din cauza asta. Din fericire prietena ei este slabă, iar soţului ei îi plac formele pline...”

Această mărturisire a bolnavei permite în sfârşit interpretarea visului. Visul cu privire la eşecul mesei traduce dorinţa geloasă de a nu voi să o invite pe prietena ei, pentru ca aceasta să nu devină, dacă se îngraşă, mai seducătoare în ochii soţului. Luând cunoştinţă de acest sentiment de gelozie refulat, pacienta a rezistat la început. Prin acest exemplu sesizăm mecanismul visului. Sentimentul de gelozie se exprimă prin reprezentări concrete (dramatizare), printr-o povestire: pacienta nu organizează o masă; sarcina afectivă s-a deplasat asupra unui obiect întâmplător, în care cea mai interesată, prietena pe care e geloasă, nu este prezentă (acesta este mecanismul **deplasării**). Prietena ei nu mai este prezentă, în sensul exact al cuvântului, în acest proiect de masă decât prin mâncarea ei preferată, somonul afumat. Se vede, în orice caz, cum eşecul aparent, **patent**, al dorinţei care ocupă avanscena visului (a da o masă) exprimă şi realizează în chip subtil o dorinţă **latentă,** refulată, dorinţa geloasă ca prietena ei să nu se îngraşe.

Se pot da mai multe interpretări unui vis, ceea ce i-ar face pe unii să denunţe caracterul arbitrar al hermeneuticii freudiene, dar lucrul acesta Freud îl explică altfel. Pentru el, într-adevăr, conţinutul manifest al unui vis poate ascunde mai multe semnificaţii latente. O singură imagine onirică poate fi purtătoarea mai multor sensuri ascunse, ceea ce Freud numeşte **supradeterminare.** Freud constată, într-adevăr, că în loc să viseze că dorinţa prietenei sale (dorinţa de a se îngrăşa) nu se realizează, pacienta visează că ea însăşi vede una dintre dorinţele sale (să ofere o masă) nerealizată. În visul ei, ea este pusă oarecum în locul prietenei sale, pusă ea însăşi într-o situaţie de nerealizare a unei dorinţe, ea s-a **identificat,** zice Freud, cu prietena ei. „Ca semn al acestei identificări” ea şi-a dat în visul ei o dorinţă nerealizată.

Identificarea este un mecanism psihologic a cărui importanţă Freud a subliniat-o primul. Desigur că, în epoca în

care el analizează visul de care vorbim, Freud a studiat mai ales nevroza isterică. Conceptul de **identificare** este propus pentru a da seama de fenomenul contagiunii isterice. Istericul este un bolnav nervos care reproduce, fără leziune organică, simptomele altor bolnavi pe care îi are în faţa ochilor, de exemplu, la spital. Freud socoteşte că istericul s-a **identificat** inconştient cu unul dintre aceşti bolnavi. Dar identificarea este un proces psihologic care depăşeşte mult câmpul isteriei, ba chiar al nevrozelor în general. Freud va arăta mai târziu că copilul mic depăşeşte complexul lui Oedip prin identificare, în loc de a-l suprima pe tatăl său, care îi este rival în dorinţa de a cuceri dragostea mamei sale, copilul caută să se identifice cu el (procesul de identificare are deci un rol important în educaţie).

c) Concluzii

Studiul acestui text ne-a permis să precizăm în ce constă, pentru Freud, analiza visului. Am văzut că visul este realizarea **deghizată** a unei dorinţe **refulate.** Această refulare (vizibilă în **rezistenţa** bolnavului) este sursa acestei deghizări (dramatizare, deplasare, supradeterminare). Am văzut în particular cum conţinutul patent al visului (visul unui eşec) disimulează un conţinut latent cu totul opus (realizarea unei dorinţe). Trebuie să semnalăm totuşi că nu toate coşmarele se pot integra atât de uşor în teoria freudiană a visului – satisfacere a unei dorinţe. Freud însuşi a subliniat că visele nevrozei traumatice (bolnavul va visa în fiecare noapte despre evenimentul care l-a traumatizat cândva, de exemplu, arestarea lui de către poliţie) sunt visuri care se repetă şi comportă o explicaţie mult mai complicată.

SUBIECTE DE REFLECŢIE ŞI DEZBATERE

■ Mă aflu în cea mai bună poziţie pentru a şti ceea ce sunt?
■ Eul este identic cu conştiinţa?
■ Ce înseamnă a deveni conştient?
■ Eliberarea trece prin refuzul inconştientului?
■ Visele au un sens?
■ Introduce noţiunea de inconştient fatalitatea în viaţa omului?
■ Ideea de inconştient exclude ideea de libertate?
■ Subliniaţi importanţa filozofică a acestui text pe baza studiului său sistematic:

„În somn eu sunt întreg; dar nu ştiu nimic. Conştiinţa presupune reflecţia şi diviziunea. Conştiinţa nu este nemijlocită. Eu gândesc, apoi mă gândesc că gândesc şi astfel disting Subiectul de Obiect, Eul de lume. Eu şi senzaţia mea. Eu şi sentimentul meu. Eu şi ideea mea. Într-adevăr, puterea de a te îndoi constituie viaţa eului. Prin această mişcare toate momentele cad în trecut. Dacă ne-am regăsi în întregime, atunci nu ne-am recunoaşte. Trecutul este insuficient, depăşit. Eu nu mai sunt acel copil, acel ignorant, acel naiv. Atunci eu eram altceva, sperând în viitor. Conştiinţa de sine este conştiinţa unei deveniri şi a unei formări de sine ireversibile, ireparabile. Ceea ce am dorit, am devenit. Iată legătura dintre trecut şi prezent, atât pentru bine, cât şi pentru rău.

Astfel, eul este un refuz de a fi eu, care în acelaşi timp conservă momentele depăşite. A-ţi aminti înseamnă a-ţi salva amintirile, înseamnă a-ţi depune mărturie că le-ai depăşit. Înseamnă a le judeca. Trecutul înseamnă experienţe pe care nu le-aş face. Un artist recunoaşte în operele sale că el nu s-a găsit încă pe sine însuşi, că el nu s-a eliberat încă; dar el regăseşte astfel un presentiment a ceea ce a urmat. Tocmai acest elan ordonează amintirile corespunzătoare timpului.” (Alain)

CAPITOLUL 3
Pasiunile

Acţiunea şi **pasiunea** sunt două dintre categoriile lui Aristotel care corespund formei active şi formei pasive a verbului. În filozofia scolastică, termenul de pasiune desemnează pasivitatea, faptul de a suferi, într-un mod foarte general. Această semnificaţie foarte largă a cuvântului pasiune persistă încă la Descartes. El desemnează, în *Tratatul despre pasiuni,* toate fenomenele pasive ale sufletului, modificările produse în el, în chip involuntar, prin agitarea „spiritelor animale”.

După Descartes, în timp ce „acţiunile sufletului sunt manifestări ale voinţei noastre din cauză că noi constatăm prin experienţă că ele vin direct din sufletul nostru şi par a nu depinde decât de el”, dimpotrivă, putem să considerăm ca pasiuni „orice gândire care este stârnită în suflet fără ajutorul voinţei, doar prin impresiile care există în creier”. Tot ce nu este manifestare a activităţii voluntare este considerat pasiune. Pentru Descartes, percepţiile, sentimentele, emoţiile sunt „pasiuni”. Totuşi, el precizează că termenul de „pasiune” va desemna pentru el mai ales emoţiile, deoarece, „printre toate gândurile sufletului pasiunile sunt acelea care îl agită şi îl zdruncină cel mai tare”. Cele şase pasiuni fundamentale citate de Descartes, admiraţia, dragostea, ura, dorinţa, bucuria şi tristeţea, sunt reacţii afective ale individului faţă de anumite obiecte şi ne trimit la trebuinţe şi tendinţe. Pentru toţi moraliştii secolului al XVII-lea, pasiunile desemnează „apetituri” ale fiinţei vii.

Psihologia contemporană pare să fi delimitat mai bine folosirea cuvântului „pasiune”. Să încercăm a preciza ce este o pasiune în raport cu sentimentul şi emoţia.

1. Sentiment, emoţie, pasiune

Sentimentul

Sentimentul este fixarea unei tendinţe asupra unui obiect. Astfel, noi încercăm un sentiment de dragoste pentru o fiinţă sau un obiect pe care dorim să-l avem şi un sentiment

de ură sau de teamă faţă de o fiinţă sau un obiect de care căutăm să fugim. Pierre Janet a definit sentimentul ca „regulator al acţiunii”. Pentru el, sentimentele sunt „reacţii organizate într-o situaţie dată”, mai exact reacţii faţă de propriile noastre acţiuni. De exemplu, „sentimentul de triumf“ este o conduită (risipă de forţe excedentare) care se suprapune conduitei succesului. Dar dacă sentimentul este regulator, aceasta se întâmplă mai ales pentru că el valorizează pentru noi – în mod pozitiv sau negativ – anumite obiecte pe care le iubim, le urâm sau ne temem de ele. Maurice Pradines a arătat că sentimentul corespunde unei ascuţiri a sensibilităţii care devansează plăcerea şi durerea prin atitudini destinate a ne procura pe cea dintâi şi a o evita pe cea de a doua. Dragostea este, astfel, o atracţie care prefigurează, care devansează o plăcere, iar ura o aversiune care devansează o durere. Tocmai graţie sentimentelor noastre, lumea, care este rând pe rând plină de promisiuni, neliniştitoare, duşmănoasă, capătă pentru noi o semnificaţie, o valoare. Dacă nu am încerca nici un sentiment, am fi ca şi absenţi din univers, totul ne-ar fi indiferent, niciun obiect nu ar avea importanţă; lumea ar înceta oarecum să existe pentru noi[19], într-atât este de adevărat că noţiunea de existenţă e legată de noţiunea de valoare. S-a putut spune, pe bună dreptate, că scepticismul, punerea sub semnul îndoielii a lumii exterioare, a fost „filozofia unei fiinţe inteligente, lipsite însă de sensibilitate”.

Emoţie şi pasiune

Dacă sentimentul e regulator, emoţia este dereglatoare. Ea reprezintă deruta reglării sentimentale. Aşa cum bine a văzut Pradines, în timp ce un sentiment de teamă inspiră, în faţa pericolului, atitudini raţionale, panica „provoacă efecte paralizante ale răului însuşi”.

Putem să definim – aşa cum un număr de autori ne invită să o facem – pasiunea pornind de la emoţie? Ribot

[19] Aceasta se observă într-o anumită măsură în demenţa schizofrenică. Schizofrenicul are spiritul *(phren)* separat, tăiat *(schizo)* de lume. El a pierdut orice contact cu realul, cu altul. El e ca zidit într-o lume interioară în care nimeni nu-l poate atinge (autism). E remarcabil că boala debutează în general printr-o reducere a afectivităţii, o cvasi-dispariţie a sentimentelor, o indiferenţă a bolnavului pentru tot ce-l înconjoară.

spunea că pasiunea este o „emoţie prelungită”, trecută oarecum în stare cronică. Dar există în pasiune ceva organizat, coerent, sistematic (să ne gândim, de exemplu, la zgârcenia lui Grandet) care este exclus din derutele emotive. Kant nu greşea când spunea: „Emoţia acţionează ca o apă care rupe digul, pasiunea ca un torent care îşi sapă albia din ce în ce mai profund”[20]. Aşadar, pasiunea trebuie definită pornind de la sentiment. Pasiunea este un sentiment devenit tiranic, exclusiv. Pasiunea este polarizarea psihismului asupra unui singur subiect, ceea ce implică indiferenţa pentru tot restul. Pasiunea apare ca o tulburare a acestei funcţii de valorizare a lumii care este sentimentul. În ochii pasionatului, o singură temă este valorizată (dragostea pentru o femeie, banii, cucerirea puterii etc), tot restul universului este devalorizat, „pustiit” de valoare.

„Doar o fiinţă ne lipseşte şi totul e pustiu.”

(Lamartine)

Pasiunea apare deci ca un dezechilibru, ea este dezvoltarea monstruoasă a unui sentiment pe seama tuturor celorlalte. Pentru Manon, des Grieux uită toate îndatoririle sale. Harpagon nu se gândeşte decât la caseta sa, iar Nicomede exclamă:

„Un rege adevărat nu e nici soţ, nici tată,
El îşi priveşte tronul şi nimic altceva.”

2. Descrierea stării de pasiune

„Cristalizarea”

Exclusivismul pasional explică acest paradox, pus adesea în lumină de psihologi, moralişti şi romancieri: starea de pasiune implică totodată o îmbogăţire şi o pustiire a afectivităţii. Obiectul pasiunii devine sursa unor emoţii foarte vii. Grandet este de o sensibilitate extremă pentru tot ceea ce priveşte banii săi, dar în ceea ce priveşte pe cei apropiaţi, el este o inimă uscată, un monstru de insensibilitate.

Iar dacă pasionatul nu arată totdeauna această indiferenţă, dacă el pare câteodată capabil de a „vibra” pentru multe alte lucruri în afară de obiectul determinat al pasiunii sale (de exemplu, îndrăgostitul devine foarte sensibil

la muzică sau descoperă poezia naturii), aceasta se întâmplă tocmai pentru că el „proiectează” pasiunea lui asupra universului. Astfel, poetul spune femeii iubite:

„Aud vibrând vocea ta în toate zgomotele lumii”[21].

(Eluard)

Stendhal a descris foarte bine acest proces psihologic, sub numele de **cristalizare.** O creangă banală, aruncată în salinele din Salzburg, este scoasă după un timp acoperită toată de cristale, scânteietoare ca o bijuterie. Aceasta este o imagine exactă a ceea ce se petrece în starea de pasiune. O femeie mediocră va apărea divină aceluia care este îndrăgostit cu patimă de ea, pentru că toate visele lui, toate amintirile lui se „cristalizează” pe obiectul pasiunii sale. Fără îndoială că acesta este motivul pentru care dragostea altora ne este în general incomprehensibilă. Obiectul pasiunii apare cel mai adesea derizoriu pentru acela care judecă lucrurile din afară, în mod obiectiv. Subiectul pasiunii este acela care îl îmbogăţeşte cu tot ceea ce proiectează asupra lui. S-a spus că dragostea este ca hanurile spaniole în care nu găsim decât „ceea ce aducem noi”. A despuia lucrurile de tot ceea ce pasiunile noastre le împrumută înseamnă să le reducem la ceea ce sunt cu adevărat, adică de cele mai multe ori, la foarte puţin. Eroul lui Marcel Proust notează cu luciditate că „Albertine nu era, asemenea unei pietre în jurul căreia a nins, decât centrul generator al unei imense construcţii care trecea prin planul inimii mele”[22].

Logica pasională

Pasiunea mobilizează în profilul ei întreg dinamismul psihologic. Au fost descrise de multe ori efectele remarcabile ale pasiunii asupra judecăţii. Pasiunea falsifică exerciţiul normal al judecăţii. Proust scrie de exemplu: „Este de altfel însuşirea deosebită a dragostei de a ne face totodată mai bănuitori şi mai încrezători, de a ne face să suspectăm mai repede decât pe alta tocmai pe aceea pe care o iubim şi de a crede mai lesne în negările ei”[23]. Omul stăpânit de pasiune nu raţionează deloc ca omul echilibrat, el raţionează totodată mult mai mult şi fals. Gelosul, de exemplu, îşi petrece timpul pândind semne. El reţine tot ceea ce poate justifica gelozia sa, exagerează elementele reţinute, iar restul îl neglijează. Pe

baza unor indicii slabe el construieşte raţionamente care au o structură foarte riguroasă, dar a căror bază este foarte fragilă. Aceasta este ceea ce psihologii numesc „logica pasiunii”. Trăsătura cea mai remarcabilă este că raţionamentul pasional rămâne impermeabil la respingerile altuia; **dacă este imposibil să respingi construcţiile celui stăpânit de pasiune, aceasta se datoreşte faptului că în loc să decurgă din raţionamentul care le precede, concluziile sale sunt, în realitate, puse înaintea lui.** Eşafodajul raţionamentului nu este construit decât după aceea, pentru a justifica pasiunea. Astfel, Othello este gelos pe Desdemona de la bun început, pentru motive foarte profunde şi în parte inconştiente. Othello care, cum spune André Maurois, „a suferit la Veneţia, în pofida gloriei sale militare, din cauza prejudecăţilor rasiale”, îşi spune în fond că el nu o merită pe Desdemona, că el nu este demn de ea. Acest complex de inferioritate îl pregăteşte să accepte fără critică indiciile cele mai fragile şi argumentele cele mai contestabile ţinând să probeze infidelitatea Desdemonei. Căci concluzia a fost pusă la început, într-un mod profund şi inconştient.

Logica pasională îşi găseşte expresia cea mai desăvârşită în maladia persecuţiei. Bolnavul „paranoic” împinge dezordinea pasională până la limitele sale extreme: cu o răbdare neobosită şi o subtilitate adesea uimitoare, el interpretează tot ceea ce se petrece ca tot atâtea semne de ostilitate faţă de el. Trebuie să remarcăm, de altfel, că această logică delirantă rămâne corectă în mecanismul ei. Raţionamentul păcătuieşte prin punctul său de plecare, prin ceea ce-l inspiră. De exemplu, delirul grandorii se înlănţuie de delirul persecuţiei într-un mod foarte logic: dacă toată lumea se înverşunează să-l persecute pe un anumit individ, nu este aceasta dovada că el este un personaj de prim plan, investit cu o mare putere, cu o misiune deosebită? Astfel Chesterton a putut scrie: „Nebunul este acela care a pierdut totul în afară de raţiune.”

Cel stăpânit de pasiune a pierdut stăpânirea de sine

Pasiunea pune stăpânire pe inteligenţă, pe imaginaţie. Ea se leagă de obiecte, adeseori mediocre, pe care le acoperă

cu prestigii iluzorii, în felul acesta ea pare că ne deposedează de stăpânirea de sine, că ne antrenează spre acţiuni ale căror stăpâni încetăm într-adevăr a mai fi. De aceea ni se pare necesar să păstrăm în accepţia modernă şi psihologică a termenului „pasiune" această semnificaţie de pasivitate care, în tradiţia filozofică, de la Aristotel la Descartes (reluată de Ferdinand Alquié) inspiră opoziţia pasiunii faţă de acţiune. Cel stăpânit de pasiune nu se defineşte el însuşi ca un posedat, ca victima unei forţe fatale care a pus stăpânire pe el? Fedra mărturiseşte că ea a prins „ură pe flacăra sa", iar Oreste exclamă:

„Mă las orbeşte în voia destinului care mă târăşte cu el."

Cel care e supus pasiunii, scrie Dugas, „nu poate crede că ea vine de la el şi o consideră ca o forţă străină, instalată în el, violentându-i instinctele, derutându-i raţiunea. Această forţă atotputernică şi fatală îi inspiră un fel de oroare sfântă; el o numeşte divină: *Sua cuique deus fit dira cupido* („fiecare face din pasiunea sa un zeu"); fiecare pasiune este privită ca o acaparare a omului de către divinitate, avariţia *(auri sacra fames:* „blestemata sete de aur") ca şi dragostea („este Venus cu totul absorbită de prada sa"), deşi o găseşte în sine, omul o socoteşte străină de sine, transcendentă"[24].

Dar dacă cel stăpânit de pasiune se socoteşte victima unui zeu sau a unui diavol, psihologul trebuie să lămurească această mitologie printr-o analiză pozitivă. Care este această forţă ce a pus stăpânire pe omul supus pasiunii? Care este sursa pasiunilor?

3. Sursa pasiunilor

Pasiunile îşi au originea în corp?

După Descartes, pasiunile suferite de suflet corespund acţiunii exersate de „spiritele animale", de mecanica neurofiziologică. Pasiunea exprimă robia pe care corpul nostru o impune sufletului nostru. Ce trebuie să gândim despre acest punct de vedere?

Este evident că pasiunile, care se grefează pe tendinţe, pe trebuinţe, au o bază biologică. Dragostea, legată de

sexualitate, avariţia, de o nevoie de securitate, ambiţia, de o afirmare a „eului”, ne trimit, în cele din urmă, la organizarea biologică a omului.

Dar dacă este adevărat că o fiinţă descărnată nu ar putea avea nicio pasiune, totuşi nu putem explica pasiunile în întregime pornind de la corp. Animalul care, mult mai mult ca noi, este sclavul corpului său, nu ştie, la drept vorbind, nimic despre pasiuni. Pasiunea este un fenomen psihologic complex care nu poate fi explicat pornind numai de la mecanismul fiziologic. Dragostea-pasiune implică o „individualizare electivă a dorinţei sexuale”, o alegere în iubire de care fiziologia nu poate da seamă. Avariţia este o pasiune „abstractă” care cere concursul inteligenţei şi al imaginaţiei umane: avarul se lipseşte de tot pentru a aduna aur sau bilete de bancă sau acţiuni, pe scurt, bogăţii virtuale, simboluri de bogăţie, mijloace de cheltuială posibile.

Această pasiune „intelectuală” care se hrăneşte cu simboluri nu poate avea explicaţie pur fiziologică. Acelaşi lucru îl putem spune despre ambiţie care trece dincolo de satisfacerea nevoilor şi care apare ca o pasiune, tocmai pentru că nu este niciodată potolită. Ambiţia este cu totul altceva decât tendinţa animalică de a persevera în fiinţa ta. Ea este proprie omului, în care, spunea Lopardi, „există totdeauna ceva nesatisfacut”.

Explicaţia psihanalitică a pasiunilor

Explicaţia cea mai profundă a pasiunilor o putem lua de la psihanaliză. Dacă pasiunea apare chiar celui care o suportă ca o forţă străină care se „desfăşoară în el şi în pofida lui”, dacă suntem neputincioşi să ne recunoaştem în pasiunile noastre, aceasta se întâmplă pentru că izvorul pasiunilor este **inconştient.** „Transcendenţa” pasiunilor este transcendenţa copilăriei noastre uitate, ale cărei peripeţii au înnodat în noi, fără ştirea noastră, complexele de care suferim. Ferdinand Alquié (1906-1984) a ilustrat cu strălucire teza psihanalitică în lucrarea sa *Désir d'éternité* („Dorinţa de veşnicie”) „refuzul timpului” de care pomeneşte Alquié vorbind de pasiuni, înseamnă fixarea subiectului pasiunii de împrejurări ale trecutului său, al cărui sclav este cu atât mai mult cu cât nu are conştiinţă clară despre el. Cei stăpâniţi de pasiuni,

„prizonieri ai unei vechi amintiri pe care ei nu reuşesc să o evoce în conştiinţa lor clară, sunt constrânşi de această amintire să facă o mie de gesturi pe care le reiau mereu, în aşa fel că toate aventurile lor par o aceeaşi istorie repetată fără încetare. Don Juan este atât de sigur că nu este iubit încât seduce mereu şi mereu refuză să creadă în dragostea care i se oferă, prezentul neputându-i furniza dovada pe care o caută în zadar pentru a-şi vindeca vechea lui rană. Tot aşa, avariţia are adesea drept cauză o oarecare teamă infantilă de a nu muri de foame[25], ambiţia îşi are de multe ori izvorul în dorinţa de a compensa o veche umilire. (...) Dar aceste amintiri nefiind conştiente şi lămurite, actele care le-ar putea potoli trebuie să fie repetate fără încetare”[26].

Tot aşa e cu pasiunea de a fura sau cleptomania. Ea pare să fie legată de o frustrare inconştientă pe care caută cu disperare să o compenseze. Astfel, cutare hoţ tânăr, aparţinând unei familii destrămate, suferă pentru că a pierdut afecţiunea maternă şi nu încetază să fure stilouri, ceasuri de aur, care simbolizează în mod obscur pentru el dragostea maternă pierdută, obiect mai preţios decât toate. Şi deoarece aceste furtişaguri nu-i dau ceea ce caută cu adevărat, el, mereu nesatisfăcut, continuă să fure[27].

Teoria lui Pradines şi teoria lui Alquié

Concepţia lui Alquié a fost discutată de Pradines. Acesta, recunoscând că primele noastre emoţii sunt câteodată susceptibile de a ne orienta definitiv tendinţele, refuză să vadă în fiecare pasiune o stăpânire inconştientă a trecutului asupra noastră. De cele mai multe ori, pasiunea se prezintă „mai degrabă ca o dorinţă de senzaţii necunoscute decât ca dorinţa de a reînnoi experienţe vechi”. Pasiunea carnală nu este oare o „revoltă împotriva obişnuinţei”? Fără îndoială, în conştiinţa lui clară, pasionatul aspiră să încerce senzaţii noi. În „dragostea fulgerătoare”, pasiunea izbucneşte brusc, apare ca o descoperire pe care nimic nu o prevestea. Dar mărturia conştiinţei celui stăpânit de pasiune nu ne pare deloc a fi decisivă. „Descoperirile”, „revelaţiile” pasiunii sunt răspunsul la o angoasă care le preexistă şi care nu-şi găseşte semnificaţia clară decât în evenimentele trecutului nostru. „Dragostea fulgerătoare” nu ne introduce într-o lume cu

adevărat nouă, ci trezeşte o veche nostalgie. Dacă acest chip, care doar cu câteva clipe mai înainte ne era necunoscut, ne tulbură atât de tare, aceasta nu e oare din cauză că, aşa cum spune Alquié, „nou în el însuşi, el devine pentru noi imaginea şi simbolul unei realităţi pe care trecutul nostru a cunoscut-o”? în *Phaidros,* Platon a vorbit despre dragostea care face ca sufletul să cadă în extaz în faţa frumuseţii. Dar acest extaz subit nu este altceva decât revenirea unei amintiri. Trezit de prezenţa Frumosului, sufletul îşi aminteşte de trecutul său luminos, când se afla înainte de încarnare, în paradisul ideilor. Ne este permis să recunoaştem în acest paradis mitic, reînviat în chip magic de o apariţie frumoasă, simbolul metafizic al „paradisului verde”, al „dragostelor noastre din copilărie”, pasiunile noastre adulte nefiind decât resurecţia nostalgică a acestuia.

Din teoria psihanalitică, vom reţine esenţialmente caracterul inconştient al proceselor pasionale. Obiectul pasiunii rezultă dintr-un transfer sau dintr-o compensaţie sau dintr-o sublimare. Adevăratele cauze ale pasiunii sunt în noi înşine, şi nu efectiv în obiectele care par a le solicita.

În cazurile extreme – care sunt cazuri aproape patologice –, această eroare pasională poate merge foarte departe. Proust, de exemplu, scrie: „Uneori, [...] neliniştea se datoreşte unor doctorii pe care le-ai luat. [...] acesta crede că e chinuit din pricină că ea nu vine. Dragostea se naşte, în cazul acesta, ca unele boli nervoase din tălmăcirea neexactă a unei indispoziţii neplăcute.”[28]

4. Valoarea pasiunii

Starea de pasiune a fost exaltată de romantici.

Elogiul pasiunilor

Pasiunea rupe monotonia vieţii cotidiene, dă preţ existenţei, înalţă sufletul, îi inspiră planuri vaste: „Nimic mare nu s-a înfăptuit în lume fără pasiune” (Hegel). Nu furnizează pasiunile noastre mobilurile cele mai puternice ale actelor şi operelor noastre? Nicio decizie voluntară nu ar putea fi luată vreodată de o fiinţă indiferentă, incapabilă de a se pasiona pentru ceva. „Un om fără pasiune, spune

Vauvenargues, ar fi un rege fără supuşi.” Stendhal vede în pasiune energia care alimentează deciziile noastre voluntare. Pasiunea este „efortul pe care un om ce şi-a pus fericirea într-un anumit lucru este capabil de a-l face pentru a ajunge la el”.

Şi însuşi Descartes, care vede în pasiune semnul dependenţei sufletului, supus în parte corpului, recunoaşte, la sfârşitul *Tratatului despre pasiuni,* că dacă sufletul are şi plăcerile sale proprii independente de corp, nu e mai puţin adevărat că „oamenii pe care pasiunile pot să-i mişte cel mai mult sunt capabili de a gusta din plin plăcerile în această viaţă”. Ce importanţă are sursa inconştientă a pasiunilor, mediocritatea frecventă a obiectului lor, orbirea celui stăpânit de patimă! Esenţialul nu este oare îmbogăţirea intimă a sufletului cuprins de pasiune? Proust scrie că „emoţiile pe care o tânără fată mediocră ni le prilejuieşte ne pot îngădui să înălţăm până la conştiinţa noastră părţile mai intime din noi înşine, mai personale, mai îndepărtate, mai esenţiale, decât ne-ar prilejui plăcerea pe care ne-o oferă conversaţia unui om superior sau chiar contemplarea admirativă a operelor sale”[29].

Moraliştii condamnă pasiunea

Dar mulţi moralişti, departe de a face elogiul pasiunilor, tind să le condamne: nu pentru că în general consideră, în maniera lui Epicur, că starea care convine cel mai mult sufletului este o indiferenţă senină, ci pentru că socotesc că pasiunea introduce în noi o dezordine, un dezechilibru. Kant vedea în pasiune o adevărată „boală a sufletului”. Pasiunea dezvoltă peste măsură un sentiment şi le sărăceşte pe toate celelalte. Ea apare astfel ca o valorizare părtinitoare şi parţială a lumii, o îngustare a *Umwelt*-ului[30] nostru, a mediului nostru interior, la măsura unei valori unice. Pasiunea ne limitează totodată şi în spaţiu, şi în timp; în spaţiu, pentru că reduce câmpul conştiinţei şi cercul intereselor noastre, în timp, pentru că cel stăpânit de pasiune este prizonierul clipei prezente sau trecute, incapabil, cum spune Alquié, de „a se concepe într-adevăr în viitor”. Omul stăpânit de pasiune nu mai poate să se adapteze situaţiilor reale, el refuză să urmeze cursul timpului. Inima sa nu mai bate în acelşi ritm cu lumea. Proust îmbătrânit, nu mai poate căuta în lume decât ecourile

copilăriei sale dispărute[31]. Fumătorul şi alcoolicul nu se gândesc la sănătatea lor, jucătorul nu are în vedere ruina lui apropiată, îndrăgostitul vinovat nu se gândeşte la dezonoare, la scandalul care îl aşteaptă. Există o orbire pasională care ascunde de noi adevăratele noastre interese, exigenţele cele mai profunde; acesta este motivul pentru care orice pasiune ne duce, mai devreme sau mai târziu, spre nenorocire. În timp ce omul voluntar acţionează în funcţie de personalitatea sa luată în totalitatea ei, ştie să ierarhizeze cu luciditate tendinţele sale şi ţine seamă de toate momentele timpului (ceea ce îi dă toate şansele de a-şi împlini scopurile şi de a fi fericit), omul pasionat este omul unui singur instinct şi al unui singur moment, orbit de un capriciu a cărui forţă momentană îi maschează în mod periculos toate celelalte nevoi, în timp ce voinţa se caracterizează printr-o conştiinţă lucidă şi stăpânire de sine, omul pasionat este deposedat de el însuşi. El încetează să acţioneze, el este acţionat de complexe inconştiente a căror victimă este.

Pe de altă parte, s-a subliniat adeseori egoismul funciar care maschează starea de pasiune. Nu numai pentru că pasiunea ne face indiferenţi faţă de tot ceea ce este străin de ea („Nu mai iubim pe nimeni, de îndată ce iubim”, spune Proust), dar şi pentru că pasiunea arată, faţă de însuşi obiectul ei, o nevoie tiranică de posesiune. În timp ce sentimentul ne deschide spre lume şi spre ceilalţi, ne dezvăluie valori, pasiunea tinde să facă din lume şi din ceilalţi instrumente ale egoismului nostru. Sentimentul este „oblativ” pasiunea este „posesivă”. Astfel dragostea-pasiune este menită geloziei, deoarece ea vrea să reducă fiinţa iubită la un lucru posedat, la un obiect, dar se izbeşte de libertatea Celuilalt, de transcendenţa acestuia. Proust poate să o închidă pe Albertine, să o supravegheze tot timpul; dar el nu poate poseda decât „învelişul impenetrabil al unei fiinţe care prin interiorul ei era deschisă spre infinit”[32].

Astfel, în timp ce dragostea-sentiment este o dragoste de bunăvoinţă care face, spunea Leibniz, ca noi să ne bucurăm de fericirea altuia, dragostea-pasiune este o dragoste de poftă egoistă şi posesivă. Pofta lacomă nu este neapărat legată de dorinţa carnală. Jean Guitton scrie cu

pertinenţă: „O mamă poate să-şi iubească fiica pentru că aceasta îi aduce bucurie, îi oferă o tovărăşie plăcută şi se poate opune oricărei încercări a ei de a-şi întemeia un cămin propriu. Aceasta este concupiscenţa instalată în dragostea maternă şi în locul ei”[33].

Pasiunea este o iluzie metafizică

Iluzia pasională ar fi în fond, după unii, o iluzie de ordin metafizic. Aceasta era teza lui Malebranche: creatura încearcă un elan spontan spre Dumnezeul creator şi infinit. Obiectul unei pasiuni (femeie, colecţie de timbre, o decoraţie măgulitoare) este ca **un ecran care interceptează această dragoste** ce nu ar trebui să se adreseze decât Fiinţei infinite. Iluzia pasională este divinizarea unei fiinţe finite. Pasiunea transformă finitul în infinit, ea este o idolatrie. Această iluzie se ataşează mai ales de pasiunea nefericită. Cutare colecţionar şi-ar da sufletul pentru un timbru rar pe care el nu-l are, cutare ins, nebun de dragoste, este gata să sacrifice totul pentru idolul lui îndepărtat. Când timbrul a fost găsit, când femeia a fost posedată, şi unul, şi cealaltă îşi pierd o bună parte din prestigiul lor: obiectul prezent este mai greu de divinizat. Adeseori posesiunea stinge brusc pasiunea; obiectul posedat îşi arată mediocritatea, limitele sale, iar vanitatea, neantul pasiunii se manifestă.

Paul Claudel a subliniat bine, în *Le soulier de satin,* vorbind de dragostea vinovată a lui Rodrigue şi Prouhèze, procesul de divinizare a obiectului iubit. Când Don Camille îl întreabă pe Rodrigue: „Ce poate această banală femeie, ce poate ea să-ţi dea?” Rodrigue răspunde: „Dacă aş şti, nu aş întreba-o pe ea”. Dar această dragoste vinovată poate, la rândul ei, să fie folosită, canalizată. Nu e deajuns oare să fie lămurită în privinţa iluziei sale şi îndreptată spre infinit, adică de a-i restitui obiectul ei veritabil? Răspunsul ni-l dă Prouhèze, care vorbind de Rodrigue, spune: „Eu nu-i pot da Cerul, dar pot cel puţin să-l smulg din pământ”.

Remediul pasiunilor: refularea sau sublimarea?

Pasiunea este bună prin aceea că trezeşte elanurile cele mai profunde ale fiinţei noastre şi rea prin aceea că implică riscul de a le confisca. Alături de terapeutica tradiţională a pasiunilor (diversiune prin călătorie, studiul, o nouă

activitate), poate fi concepută o terapeutică mai suplă care ar putea să exploateze elanul pasional, îndreptându-l spre alte scopuri mai puţin egoiste, mai fecunde pentru comunitatea oamenilor. Nimic nu e mai naiv şi mai primejdios ca această afirmaţie a lui Bousset: „Pasiunea oboseşte când doreşte mereu, dar nu este niciodată satisfăcută (...) pasiunea frustrată începe să slăbească şi ramânând mereu neputincioasă, se hotărăşte să devină mai moderată.” Dimpotrivă, este imposibil să curmi dintr-o dată elanul pasional; psihanaliza a arătat puterea de temut şi rolul nefast al dorinţelor refulate. Terapeutica pasiunilor trebuie doar să se străduiască a substitui refulărilor dăunătoare sublimările fecunde.

IDEILE ESENŢIALE

Pasiunea este dezvoltarea exclusivă a unui sentiment pe seama tuturor celorlalte. În ochii celui stăpânit de pasiune un singur obiect este valorizat (dragostea pentru o persoană, pentru bani, pentru cucerirea puterii etc.). Tot restul universului este devalorizat, „depopulat" de valoare. Des Grieux uită din cauza lui Manon toate îndatoririle sale, iar Harpagon nu se gândeşte decât la caseta lui.

Se vede, aşadar, că pasiunea presupune o *dublă iluzie.* Ea este mai întâi o *valorizare delirantă* a unei persoane sau a unui obiect privilegiat. Stendhal a descris foarte bine, în secolul al XIX-lea, acest proces sub denumirea de *cristalizare:* o ramură oarecare, aruncată în salina din Salzburg e scoasă după un timp acoperită toată de cristale scânteietoare ca o bijuterie. Aceasta este o imagine exactă a ceea ce se petrece în starea de pasiune. O femeie obişnuită pare minunată celui care este îndrăgostit de ea, deoarece toate dorinţele, toate visurile, amintirile şi gândurile cele mai frumoase ale îndrăgostitului vin să se „cristalizeze" pe obiectul pasiunii. Fără îndoială că aceasta este cauza prin care dragostea altora ne este în general de neînţeles. Obiectul pasiunii pare derizoriu aceluia care judecă din afară, în mod obiectiv. Propriile noastre scrisori de dragoste, regăsite douăzeci de ani mai târziu, ne stupefiază. Ele ne apar ca şi cum ar fi „scrise într-o limbă străină" (F. Dard).

De asemenea (a doua iluzie), se poate spune că pasiunea este o devalorizare nedreaptă a tot ce nu este obiectul ei. Pasiunea ne limitează atât în spaţiu, cât şi în timp: în spaţiu, fiindcă reduce câmpul nostru de conştiinţă şi cercul intereselor noastre; în timp, fiindcă cel pasionat este prizonierul prezentului sau mai mult încă al trecutului. Inima sa nu mai bate în acelaşi ritm cu lumea. În sfârşit, adesea raţiunea devine complicele pasiunii: căci pasiunea falsifică exerciţiul normal al judecăţii. Cel ce suferă de gelozie, de exemplu, nu încetează să raţioneze (asemenea nebunului de care vorbeşte Chesterton şi care „a pierdut totul în afară de raţiune"). Gelosul nu reţine decât argumentele care par să justifice temerile sale. El îngroaşă tot ceea ce poate întemeia

gelozia lui şi neglijează restul. Bineînţeles, este imposibil să respingi argumentele lui, deoarece concluziile lui, *în loc să decurgă din raţionamentul care le precede, sunt puse, de fapt, înaintea lui.* Fiecare ins dominat de pasiune începe prin a conchide şi raţionează după aceea numai pentru a se justifica. Ribot, un psiholog de la începutul secolului nostru, a numit acest procedeu *logica pasiunilor,* şi aşa este numit şi astăzi.

De ce are raţiunea atât de puţină putere asupra pasiunilor? Deoarece sursa acestora este inconştientă, deoarece pasiunile nu vin de la obiectul ce pare a le produce, ci din îndepărtata noastră copilărie. De ce este Othello gelos pe Desdemona ? De ce are atâta încredere în defăimările lui Jago? Pentru că Othello este un om de rasă neagră şi în copilăria lui a fost uneori umilit din această cauză şi astfel, inconştient, el îşi imaginează că „nu o merită” pe Desdemona. În acest sens cura psihanalitică, care ne redă conştiinţa trecutului nostru, este uneori capabilă să dizolve pasiunile prezente.

LECTURI

DESCARTES, R., *Pasiunile sufletului,* trad. rom., Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1984.
HEGEL, G. W., *Prelegeri de filozofie a istoriei,* trad. rom., Editura Academiei, Bucureşti, 1968, Introducere, II.
KANT, I., *Anthropologie du point de vue pragmatique,* livre III, P.U.F.
SPINOZA, B., *Etica,* cărţile a III-a şi a IV-a.
STENDHAL, *Roşu şi negru,* trad. rom., Univers, Bucureşti, 1972.
PROUST, M., *În căutarea timpului pierdut,* trad. rom., vol. I – XIII, Minerva, Bucureşti, 1968-1977.

TEXT COMENTAT

Mecanismul logicii pasionale

Tipărirea lui *Emile* întârziind, Rousseau bănuieşte că iezuiţii au ţesut intrigi negre împotriva lui.

„Am aflat că părintele Griffer, iezuit, a vorbit de *Emile* şi chiar a prezentat pasaje din el. Într-o clipă, imaginaţia mea porneşte ca un fulger şi îmi dezvăluie tot misterul de nedreptate; i-am văzut mersul la fel de clar şi de sigur ca şi cum mi-ar fi fost dezvăluit; mi-am băgat în cap că iezuiţii, furioşi din cauza tonului dispreţuitor cu care am vorbit de colegii, au pus mâna pe lucrarea mea şi că ei erau aceia care împiedicau editarea ei; că informaţi de Guérin, prietenul lor, despre starea mea prezentă şi prevăzând moartea mea apropiată, de care nici eu nu mă îndoiam, ei voiau să întârzie editarea până atunci, cu scopul de a trunchia, de a altera lucrarea mea (...). E uimitor ce mulţime de fapte şi de împrejurări îmi veni în minte pentru a se conforma cu această nebunie şi a-i da o aparenţă de adevăr – ce spun? – pentru a mi-o arăta în evidenţa şi certitudinea ei. Guérin era totalmente devotat iezuiţilor; ştiam asta. Eu le atribuiam lor toate avansurile amicale pe care el mi le făcuse. Am simţit totdeauna, în pofida linguşirilor părintelui Berthier, că iezuiţii nu mă iubeau, nu numai ca enciclopedist, dar şi pentru că principiile mele religioase erau mult mai contrare maximelor lor şi prestigiului lor, decât incredulitatea confraţilor mei, deoarece fanatismul ateu şi fanatismul pios, atingându-se prin intoleranţa lor comună, se pot chiar uni (...) în timp ce religia rezonabilă şi morală, înlăturând orice putere omenească asupra conştiinţelor, nu mai lasă nicio resursă arbitrilor acestei puteri. Eu ştiam că Domnul Cancelar era de asemenea mare prieten al iezuiţilor. Mă temeam că fiul (Malherbes), intimidat de tatăl său, va fi nevoit să abandoneze lucrarea pe care o protejase. Eu nu vedeam peste tot decât iezuiţi fără să mă gândesc că într-un moment când nu erau departe de a fi distruşi (...) ei aveau altceva de spus decât să se hărţuiască în legătură cu editarea unei cărţi în care nu era vorba de ei (...). Aceasta chiar este una dintre obiecţiile pe care d-l de Malherbes a avut grijă să mi-o comunice de îndată ce a aflat de viziunea mea, dar (...) eu nu am vrut niciodată să cred că iezuiţii erau în primejdie şi priveam zvonul ce se răspândea în această

privinţă ca o înşelătorie din partea lor pentru a-i adormi pe adversarii lor" (J.J. Rousseau, *Confesiuni,* I, cartea I).

COMENTARIU

Avem un exemplu tipic de *logică pasională.* Aici, concluzia (Rousseau se declară persecutat de iezuiţi) precede argumentele care le pretind a o justifica. Acesta este un caz exemplar de delir paranoic, adică de delir de interpretare. Chiar şi argumentele care ar fi trebuit să respingă interpretarea lui Rousseau (ameninţaţi cu expulzarea, iezuiţii aveau alte griji decât aceea de a-l combate pe Rousseau) sunt folosite pentru a o confirma. Rousseau raţionează amplu, subtil, dar punctul lui de plecare este fals. Pasiunea falsifică raţionamentul. Rousseau gândeşte, cum se zice în limbaj popular, pe alături. Acesta este exact sensul cuvântului grec *para-noia.* Reţineţi acest caz exemplar. El vă poate servi pentru a ilustra logica pasională, relaţiile perturbate cu altul (vezi capitolul următor), noţiunea de interpretare.

SUBIECTE DE REFLECŢIE ŞI DEZBATERE

■ Oamenii sunt supuşi pasiunilor pentru că sunt ignoranţi?
■ Pasiunea este o eroare?
■ Omul pasionat este sclavul pasiunii sale?
■ E riguros să vorbim de lupta dintre raţiune şi pasiune?
■ E de ajuns să devii stăpân pe gândurile tale pentru a fi stăpân şi pe sentimentele tale?
■ Pasiunea amoroasă cuprinde în sine în mod necesar dragostea?
■ Scoateţi în evidenţă interesul filozofic al acestui text pe baza studiului său sistematic:

„O pasiune este o existenţă primitivă, sau, dacă vreţi, un mod primitiv de existenţă şi ea nu conţine nicio calitate reprezentativă care să facă din ea o copie a unei alte existenţe sau a unui alt mod. Când sunt furios, sunt dominat actualmente de această pasiune şi, în această emoţie, nu există mai multă referinţă la un alt obiect ca atunci când mi-e sete, când sunt bolnav sau înalt de cinci picioare. Este aşadar imposibil ca această pasiune să poată fi combătută prin adevăr şi raţiune şi ca ea să le poată contrazice; căci contradicţia constă în dezacordul ideilor, considerate ca nişte copii, cu obiectele pe care ele le reprezintă.” (D. Hume)

CAPITOLUL 4

Cunoaşterea celuilalt

Problema nu este cunoscută de Platon

Problema comunicării conştiinţelor – aflată pe primul plan al preocupărilor contemporane – nu a fost tratată deloc de filozofii secolelor trecute. Aceasta, deoarece ei nu au aprofundat noţiunea de persoană. Platon, în *Banchetul,* de exemplu, a reuşit să scrie pagini – de altfel admirabile – despre dragoste fără a pune problema persoanei. După Platon, într-adevăr, dragostea pentru o persoană nu se adresează persoanei însăşi, ci, prin intermediul ei, Ideii a cărei reflectare trecătoare este ea. După *Banchetul,* progresul, purificarea dragostei constă în depersonalizarea acestui sentiment. Platon îi invită pe discipolii săi să treacă de la dragostea pentru un corp frumos la dragostea pentru toate corpurile frumoase, apoi, prin intermediul corpurilor frumoase, la dragostea pentru forma frumoasă considerată în sine, apoi la dragostea pentru virtuţile frumoase, pentru ştiinţele frumoase şi, în cele din urmă, la dragostea pentru Ideea de frumos în sine. Nu pe Alcibiade îl admiră adoratorii săi, ci prin Alcibiade, frumuseţea corpului bărbătesc în sine. De asemenea, nu pe Socrate îl iubesc discipolii săi, ci prin Socrate, înţelepciunea luminoasă la care participă acesta. **Experienţa dragostei nu este deci, pentru Platon, aceea a unei comunicări a conştiinţelor între ele, ci aceea a unei comunicări a conştiinţei cu ideea.**

Iar atunci când prezenţa subiectului gânditor este descoperită, aceasta nu se întâmplă sub semnul comunicării persoanelor, ci sub semnul solitudinii, al separării. Deja sofiştii observă că cunoaşterea nu este o intuiţie pasivă, că ea este relativă la subiectul gânditor: „Omul este măsura tuturor lucrurilor”, afirmă Protagoras. Această băutură delicioasă pentru mine este amară pentru un bolnav, acest turn de formă pătrată pentru un spectator apropiat apare rotund unui spectator îndepărtat. Astfel, nu există un singur adevăr, ci mai multe iluzii, o multitudine de puncte de vedere diferite.

Dacă fiecare persoană reflectă lumea într-un mod original, există atâtea lumi separate câte persoane diferite.

Astfel, pentru Leibniz, fiecare persoană este o „monadă" separată de celelalte, „fără ferestre", şi care scoate toate cunoştinţele şi toate aventurile sale din propriul său fond ca şi cum nicio altă monadă nu ar exista (şi este necesar artificiul unui *deus ex machina* pentru a armoniza din exterior, şi oarecum fără ştirea lor, toate aceste monade).

Solitudinea subiectului cartezian

Nicio iniţiativă filozofică nu este din acest punct de vedere mai tipică decât aceea a lui Descartes. **Descoperirea subiectului gânditor este în acelaşi timp pentru Descartes experienţa unei solitudini radicale.** Punând toate lucrurile la îndoială, Descartes îşi dă seama că rămâne o certitudine de nezdruncinat, şi anume faptul însuşi că se îndoieşte, că există ca fiinţă gânditoare. Dar această certitudine este unica certitudine. „Eu sunt un lucru care gândeşte", dar „lucrurile pe care le simt şi pe care le imaginez poate că nu sunt nimic în afara mea, în ele însele". Dacă existenţa lumii exterioare rămâne problematică în acest punct al itinerariului cartezian, cu atât mai mult am putea să ne îndoim (cu toate că Descartes abia atinge această problemă) de existenţa celorlalte conştiinţe. Desigur, eu văd în jurul meu corpuri care se mişcă şi vorbesc, dar cu ce drept să afirm că ele sunt locuite de conştiinţe? **Conştiinţa mea este singura despre care am o experienţă directă. Tot restul este pentru ea doar obiect, pur spectacol pentru acest spectator unic.** Fiind siguri de existenţa conştiinţei noastre şi numai de conştiinţa noastră, nu suntem oare nevoiţi să adoptăm acea teorie pe care filozofii o numesc **solipsism?** Teorie care pare, totodată, foarte riguroasă (fiindcă altul îmi este dat ca un obiect în spaţiu şi fiindcă eu nu mă pot cunoaşte ca subiect decât pe mine însumi) şi delirantă (fiindcă, în pofida mea chiar, eu nu mă pot îndoi cu seriozitate că celelalte conştiinţe există!). În acelaşi timp absurd şi logic irefutabil, solipsistul este oare „acel nebun închis într-un bloc de necucerit", de care vorbeşte Schopenhauer? Eul poate ieşi din el însuşi? Comunicarea între conştiinţe este posibilă?[34]

1. Soluţia intelectualistă

Raţionamentul prin analogie

Filozofii clasici, în măsura în care pun această problemă, schiţează o soluţionare intelectualistă a ei: altfel spus, pentru ei, voi ajunge la admiterea existenţei celuilalt şi la cunoaşterea modalităţilor sale psihice, prin exerciţiul inteligenţei, printr-un **raţionament.** Un **raţionament analogic** îmi va arăta că **celălalt există** precum şi **ceea ce este el.** Descartes remarcă pe scurt că văd pe stradă pălării şi mantale (asemănătoare cu acelea pe care le port eu însumi) şi că prin **judecată** ajung la concluzia că e vorba de oameni care trec. În acelaşi fel, Berkeley afirmă că îl cunosc pe celălalt prin analogie cu mine însumi. Propria mea experienţă îmi permite să descifrez atitudinea altora: dacă vecinul meu plânge, voi şti că el este profund mişcat, deoarece ştiu, din propria mea experienţă, că şi eu plâng când sunt profund mişcat. Tot aşa, voi ghici ruşinea lui văzându-l că roşeşte şi-mi voi da seama de mânia lui observându-i gesturile violente. În acelaşi mod pot înţelege limbajul celuilalt. Acestei succesiuni de sonorităţi pe care o aud, îi confer o semnificaţie pornind de la percepţiile şi emoţiile pe care am învăţat să le pun în corespondenţă cu anumite sunete când eu însumi am învăţat să vorbesc în aceeaşi limbă.

Aşadar, nu cunosc referitor la altul decât gesturi, atitudini, sunete emise. Dar cunosc prin experienţă intimă propriile mele stări de conştiinţă şi gesturile care le corespund. Eu pot astfel să interpretez prin analogie comportamentul celuilalt şi să-i atribui stările de conştiinţă corespunzătoare.

Existenţa celuilalt, certitudine imediată

Aceasta teorie, care a fost privită mult timp ca o teorie clasică, corespunde oare realităţii psihologice? Cea mai mare parte a gânditorilor contemporani o contestă energic. Toţi logicienii ştiu că raţionamentul prin analogie nu duce decât la concluzii probabile. Or, existenţa celuilalt (în lipsa cunoaşterii exacte a ceea ce este el) este pentru mine o certitudine trăită

– eu nu mă pot îndoi de ea în mod serios. Cred în mod spontan în existenţa altor conştiinţe (fără ajutorul unui raţionament laborios), aşa cum cred în mod spontan în existenţa lumii exterioare. **Husserl a evidenţiat foarte clar acest lucru: aşa cum „orice conştiinţă este conştiinţa a ceva”, tot aşa conştiinţa noastră recunoaşte existenţa altor conştiinţe printr-un sentiment originar de „coexistenţă”.** Experienţa care îl are pe altul ca obiect este mai întâi o experienţă trăită, o atitudine care nu implică gândirea, dar e fundamentală pentru persoana noastră, o caracteristică primitivă a inserţiei noastre în lume şi în umanitate. Într-adevăr, se pare că nu e nevoie să trecem printr-un raţionament pentru a da un sens atitudinilor şi expresiilor celuilalt. Un copil mic răspunde în mod spontan surâsului mamei lui, trăieşte semnificaţia lui afectuoasă, într-o perioadă în care este încă incapabil de a face cel mai neînsemnat raţionament.

Limbaj şi comunicare

Astfel, comunicarea cu celălalt este evident anterioară limbajului, iar schimbul de cuvinte nu poate fi decât o formă foarte superficială a ei: nu numai pentru că limbajul nu oferă nicio garanţie pentru comunicarea sinceră (se spune că el este un instrument care a fost dat omului ca să-şi poată ascunde gândurile), dar şi pentru că **limbajul permite mai mult comunicarea unor date impersonale decât schimbul sentimentelor intime.** Acest lucru l-a văzut foarte bine îndeosebi Bergson. Limbajul este potrivit pentru a desemna obiectele materiale, juxtapuse în **spaţiu.** De altfel, el substituia multiplicităţii lucrurilor un număr limitat de cuvinte dintre care fiecare exprimă o întreagă clasă de obiecte, ceea ce este foarte comod pentru acţiunea materială şi colectivă a oamenilor care înfruntă lumea. Numai că această origine socială şi pragmatică a limbajului îl descalifică din punctul de vedere al comunicării realităţilor spirituale şi personale ale vieţii interioare. Momentele **duratei** mele interioare sunt singulare şi incomparabile. Când le dezvălui altuia prin limbaj, cuvintele, abstracte şi generale, nu pot decât să le banalizeze şi să le trădeze. Conştiinţele nu comunică deci prin limbaj decât renunţând la singularitatea

lor inefabilă şi la profunzimea lor intimă: **limbajul le face să participe la o lume comună, dar această lume de concepte, această lume familiară şi superficială este o lume de lucruri, nu este lumea conştiinţelor.** A vorbi, când schimbăm politeţuri, când conversăm, despre „vremea de afară”, înseamnă de foarte multe ori a evita din prudenţă sau din discreţie comunicarea între conştiinţe. S-a putut afirma, cu fineţe, că „uneori limbajul ne permite să evităm indiscreţia tăcerii”.

2. Modalităţile comunicării între conştiinţe: conflictul

Conflictul dintre conştiinţe

Pentru Hegel, **faptul primar nu este cogito-ul cartezian, ci conflictul dintre conştiinţe.** Aşa cum în logica dialectică teza implică imediat antiteza, tot aşa **conştiinţa de sine nu se pune decât opunându-se celorlalte conştiinţe.** Dacă aş fi absolut singur, a spune „eu” nu ar avea niciun sens. A spune „eu” înseamnă a recunoaşte singularitatea, a recunoaşte că există alţi „eu” în afară de mine, dar, în acelaşi timp, a mă distinge de ei şi a intra în conflict cu ei. Într-adevăr, când spun „eu”, doresc să fiu recunoscut de ceilalţi ca o persoană autonomă, ca o conştiinţă. Când războinicul victorios cruţă viaţa adversarului său, el face din acesta un sclav *(servus,* cel ce a fost păstrat) care îl va **recunoaşte** ca stăpân (astfel conştiinţa învingătorului nu va fi ceea ce este decât pentru că îşi va recunoaşte ecoul într-o altă conştiinţă). Dar vedem că aici comunicarea eşuează în şi prin însuşi efortul ei de a se realiza, deoarece **eul nu îl recunoaşte pe celălalt decât pentru a-l aservi, pentru a-l reduce la rolul de martor şi de oglindă,** ceea ce duce la negarea calităţii sale de persoană şi de conştiinţă.

Sartre şi experienţa privirii

Aceasta apare foarte limpede în analiza privirii propusă de Jean-Paul Sartre într-o perspectivă foarte hegeliană. Pentru Sartre, comunicarea prin mijlocirea privirii este nemijlocit o comunicare între conştiinţe. Într-adevăr, privirea altuia are

pentru mine dintr-o dată un sens uman. De îndată ce altul mă priveşte, eu încetez să văd ochii lui ca nişte lucruri, ca simple obiecte pe care am putea să le descriem. „Dacă prind privirea, încetez, să percep ochii (...) Niciodată, când nişte ochi te privesc, nu-i poţi găsi frumoşi sau urâţi, nu poţi să remarci culoarea lor”[35]. Numai comunicarea prin vedere ar fi dintr-o dată conflictuală. „A fi văzut” înseamnă a te simţi ameninţat de altul, vulnerabil. Surprins de privirea celuilalt, eu mă simt jenat, „mi-e ruşine de libertatea mea întrucât ea îmi scapă pentru a deveni obiect dat”. La rândul meu, „pe oamenii pe care-i văd (...) îi fixez ca obiecte, eu sunt în raport cu ei aşa cum este altul în raport cu mine. Privindu-i, eu îmi măsor puterea”[36].

Aşadar, experienţa conflictului nu-l dezvăluie pe celălalt drept conştiinţă decât pentru a determina instantaneu distrugerea acestei conştiinţe. Trebuie oare să admitem, de altfel, că rivalităţile, conflictele, experienţa „sadică” a dominaţiei ca şi încercarea „masochistă” a supunerii sunt privilegii din punctul de vedere al cunoaşterii celuilalt? Multora li se pare că aceste experienţe penibile nu permit o comunicare profundă, tocmai pentru că **conştiinţele rivale caută mai degrabă să se ascundă decât să se arate.** Maurice Nédoncelle scrie că „cunoaşterea curioasă sau malignă are drept corelativ strategia defensivă a opacităţii şi a disimulării psihice”[37].

3. Comunicarea prin simpatie

Nu cumva experienţa dragostei, a prieteniei, a simpatiei ar fi mai curând susceptibilă de a ne procura o comunicare autentică cu alte conştiinţe? Deja Sf. Augustin nota că „nu cunoaştem pe nimeni decât prin prietenie”, iar Max Scheler a dezvoltat teza după care simpatia ar fi forma privilegiată a comunicării dintre conştiinţe.

Camaraderie şi prietenie

---

[35] J.P. Sartre, *L 'étre et le Néant,* p. 316, N.R.F., Gallimard.
[36] *Ibid.*, p. 324.
[37] M. Nédoncelle, *La Réciprocité des consciences,* p. 76, Aubier.

Trebuie să deosebim clar **prietenia de camaraderie.** Fără îndoială că în camaraderie există o comunicare, **dar originea comunicării este exterioară persoanei camarazilor** (a fi camarazi înseamnă a fi în aceeaşi clasă în liceu, în aceeaşi grupă de luptă sau în acelaşi partid politic). Aşa cum foarte bine spune Jean Lacroix: „Camarazii se uită pe sine (...) în fapta lor (...). Scopul camaraderiei este ceea ce se face împreună, nu **cei** care fac; despre universul camaraderiei se poate spune, într-un sens, că este pur şi simplu public. Viaţa privată nu-i aparţine în niciun fel”[38]. Dimpotrivă, prietenia nu mai este participare la o operă exterioară eului, ci **dăruire veritabilă de la o persoană la altă persoană** (ceea ce nu exclude căutarea comună a unei depăşiri de sine: „Ei se iubesc nu pentru ceea ce sunt, ci pentru ceea ce speră să devină unul prin celălalt”).

Contagiunea afectivă

Tot aşa, e bine să deosebim – după exemplul lui Max Scheler – **simpatia** veritabilă de simpla **contagiune afectivă** *(Einfühlung).* Contagiunea afectivă este o participare pasivă, inconştientă şi involuntară la sentimentele altor persoane. De exemplu, intrând în braserie, simt că-mi dispare tristeţea, încep să râd, să vorbesc tare, să cânt ca şi ceilalţi, mă cuprinde şi o stare de euforie. Această contagiune psihică nu este nicicum o „cunoaştere” a ceea ce este trăit de altul. De fapt, atitudinile luate, gesturile înfăptuite determină aici, aproape irezistibil, stări de conştiinţă pe care le încerc pe socoteala mea fără să caut a întâlni persoana altuia. Departe de a fi un act al persoanei, cum este adevărata simpatie, contagiunea afectivă este în realitate o abdicare a persoanei, demisia unui eu prea sugestibil care se lasă cuprins fără control de automatismele legate de anumite stări afective. Astfel, când panica cuprinde o mulţime şi toată lumea o ia la fugă, pot să mă simt atras irezistibil să imit aceste gesturi de fugă, iar spaima – legată de acest comportament – pune stăpânire pe mine. Împărtăşesc groaza acestei mulţimi, dar nu pot spune că am intrat în mod real în comuniune cu vecinii mei. Dacă Nietzsche a condamnat cu severitate mila, a făcut-o tocmai pentru că a confundat mila cu o contagiune mentală de acest gen. Mila nu mai este atunci decât transmiterea în

lanţ a suferinţei, o contagiune în nefericire, o pierdere a vitalităţii care multiplică suferinţa în loc să o vindece.

Simpatia

Max Scheler (1874-1928) a arătat, pe bună dreptate, că adevărata milă, că simpatia autentică sunt cu totul altceva. Dacă mi-e milă de altul aceasta înseamnă că eu însumi nu sunt nefericit, că eu nu îndur mizeria lui. Dacă aş suferi cu el aş fi eu însumi obiect de milă şi nicidecum conştiinţă compătimitoare. În realitate, simpatia transcende afectivitatea. Ea este un act al persoanei care vizează suferinţa sau bucuria altei persoane, care le recunoaşte mai mult decât le trăieşte. Gide, de exemplu, declară în legătură cu soţia lui: „Prin simpatie eu ajungeam să-i înţeleg sentimentele, dar nu puteam să le împărtăşesc”[39]. Şi Max Scheler ne asigură că pot „să înţeleg foarte bine teama mortală a unui om care se îneacă, fără ca din acest motiv să simt ceva care să semene, fie şi de departe, cu o teamă mortală”. Ba mai mult, pot înţelege, după Max Scheler, emoţii pe care nu le-am simţit niciodată eu însumi. Citesc pe acest obraz o puritate, o candoare pe care nu le-aş fi putut bănui mai înainte. Această privire furioasă îmi arată o calitate, o intensitate a urii pe care nu le-aş fi crezut posibile niciodată. Pradines scrie în acest sens că „noi putem simpatiza chiar cu sentimente pe care nu le-am putea avea, fie pentru că ele ne depăşesc, fie, dimpotrivă, pentru că noi le depăşim, cu tristeţea lui Isus în Ghetsimani sau cu micile necazuri ale unui copil”. Cunoaşterea altuia, departe de a mă trimite, cum pretinde teoria analogiei, la experienţe familiare, lărgeşte, dimpotrivă, orizontul meu, îmi aduce fără încetare alte revelaţii.

4. Limitele şi dificultăţile comunicării

Percepţia eronată a altuia

Această comunicare directă, intuitivă, extraraţională nu este cumva atinsă de o oarecare iluzie? Desigur, filozofii contemporani nu greşesc când susţin că, în mod spontan, noi conferim expresiilor altora o semnificaţie, că avem impresia de a intra în comunicare imediat **Dar această impresie**

trăită este oare întemeiată? Noi ne imaginăm cu multă uşurinţă, de exemplu, că semnificaţia unei expresii, a unui chip, este dată intuiţiei nemijlocite. Să ne gândim la chipul, puţin cam vulgar, al lui Socrate, la buzele sale groase, la ochii lui mari, ieşiţi în afară. Nicio intuiţie imediată nu dezvăluia celor care îl întâlneau pe Socrate, sufletul marelui filozof sub această coajă puţin atrăgătoare. Tot aşa, dragostea, prietenia, simpatia nu sunt totdeauna mijloace de cunoaştere, ci destul de des şi factori generatori de iluzie. Vechiul adagiu după care „dragostea ne face orbi" se verifică cel puţin la fel de des ca teza lui Max Scheler care vede în dragoste instrumentul unei cunoaşteri autentice a celuilalt. Ferdinand Alquié remarcă în mod pertinent: „Exemplul reluat fără încetare astăzi al copilului care descoperă spontan sensul surâsului de pe faţa mamei lui, departe de a justifica în această privinţă analizele în sprijinul cărora este invocat, ne pare a aduce doar mărturie, la autorii care se folosesc de el, în favoarea unei nostalgii după copilărie şi surâsul mamei care, într-adevăr, nu înşală. Dar Musset ştia bine că e mai greu să descopere semnificaţia surâsului iubitei sale (...). Despre o simpatie definită ca intuiţie emoţională şi infailibilă a lui tu, trebuie spus fără îndoială că ea ar fi o foarte frumoasă însuşire, dar din nefericire o însuşire care nu există."[40]. Iar Maurice Nédoncelle el însuşi, deşi crede în posibilitatea unei comunicări a conştiinţelor prin simpatie, regretă că alături de atâtea lucrări despre erorile simţurilor, a percepţiei obiectelor, nu există un studiu sistematic privind „erorile perceperii celuilalt". Adesea, crezând a-l descoperi pe celălalt aşa cum este el, nu fac decât să-l acopăr cu visurile mele. Eu îl văd nu aşa cum este, ci aşa cum aş vrea să fie. Iau drept intuiţie ceea ce este proiecţie. Poate că dacă i-am cunoaşte cu adevărat pe ceilalţi, viaţa ne-ar fi prea amară şi adeseori, cum notează Nédoncelle, „percepţia pe care o avem despre om trebuie să sfârşească prin a se transforma în vis pentru a fi tolerabilă"[41].

Fără îndoială, psihologii contemporani au dreptate când spun, împotriva intelectualiştilor, că noi cunoaştem imediat şi fără raţionament **existenţa** celuilalt Dar nu la fel stau lucrurile în ceea ce priveşte **cunoaşterea a ceea ce este**

altul. Aici reflexia, raţionamentul analogic (cu incertitudinile sale), analiza atentă şi discursivă a comportamentelor îşi găsesc locul lor necesar. Dacă afirmarea existenţei celuilalt este originară, anterioară oricărei reflexii şi sigură de ea însăşi, cunoaşterea celuilalt este incertă, aproximativă şi mult mai puţin intuitivă decât avem obiceiul s-o spunem. De foarte multe ori, tocmai prin analogie cu mine însumi, printr-un efort de reflexie pornind de la experienţele mele personale, de la cunoştinţele mele, pot intra în comunicare cu stările de conştiinţă ale altora. De exemplu, cruzimea atât de frecventă a copiilor faţă de animale reflectă nu sadismul, ci pur şi simplu neputinţa de a înţelege suferinţele altor fiinţe – trebuie să fim de acord aici cu partizanii teoriei analogiei – din lipsă de experienţă personală şi din lipsă de reflexie.

5. Blocajul comunicării

Psihiatrii şi antropologii americani din secolul XX s-au interesat în mod deosebit de situaţiile paradoxale în care comunicarea între persoane devine în mod radical imposibilă – ar trebui să precizăm: *logic* imposibilă. Gregory Bateson, Jackson, Watzlawick au fondat şcoala de la Palo Alto, un orăşel din împrejurimile oraşului San Francisco, foarte aproape de un spital psihiatric şi de universitatea Stanford.

Şcoala de la Palo Alto

Pentru a înţelege analizele lor, să plecăm de la un paradox logic foarte simplu care are aparenţa unei glume. Unui soldat, care serveşte ca bărbier, comandantul său îi ordonă să-i bărbierească pe toţi oamenii care nu se bărbieresc singuri. Dacă bărbierul nostru se bărbiereşte singur înseamnă că el nu se supune ordinului primit, deoarece oamenii care se bărbieresc singuri nu pot fi bărbieriţi de soldatul bărbier, iar el însuşi este bărbier! Situaţie fără ieşire.

Iată un exemplu mai dramatic. În 1616, autorităţile japoneze i-au obligat pe creştinii pe care îi persecutau să semneze următorul jurământ: „Mă lepăd de credinţa creştină, în numele Tatălui, al Fiului şi al Sfântului Duh, iar dacă nu-mi voi respecta jurământul să fiu lipsit pentru totdeauna de graţia lui Dumnezeu.” Formula pentru jurământul de renegare

are puterea de a-i lega pe aceia care o pronunţă, deoarece ea invocă divinitatea însăşi a cărei renegare o exprimă. Enunţul care repudiază credinţa creştină este pronunţat aici în interiorul articolelor acestei credinţe înseşi.

Injocţiunile paradoxale

Or, există familii într-un fel deosebit patogene – iar aici paradoxurile logice se vor întâlni cu problemele de psihiatrie – în care copiii nu încetează să primească „injoncţiuni paradoxale". Trebuie să înţelegem bine despre ce este vorba. O educaţie deosebit de dură şi represivă nu va produce tulburări mintale dacă este coerentă, dacă normele ei nu sunt în contradicţie unele cu altele. Contradicţia este aceea care blochează comunicarea. De exemplu, dacă unui copil îi spunem „acum joacă-te!", iar după aceea „lucrează!", nu există nicio contradicţie, deoarece copilul poate mai întâi să se joace şi după aceea să lucreze. De asemenea, nu există contradicţie nici dacă copilul nu face decât să se joace. El riscă să fie pedepsit, dar copilul însuşi este acela care a hotărât să nu se supună. Situaţia este mult mai încurcată, de exemplu, dacă i se spune copilului: „Chiar că eşti lipsit de caracter; nu fi atât de supus". Niciun răspuns al copilului nu este posibil: de exemplu, copilul nu va fi supus, dar procedând astfel el va fi totuşi supus pentru că ascultă de ordinul de a nu fi supus. Sau va fi supus, şi, în acest caz, atitudinea sa de supunere va fi ea însăşi o nesupunere la ordinul de a nu fi supus. Să luăm un alt caz: o mamă proclamă sus şi tare că doreşte ca fiica ei să se mărite. Fata este încântătoare şi apar numeroşi pretendenţi. Vine un inspector de poliţie tânăr, dar mama nu-l vrea: „E o meserie prea primejdioasă!" Un alt pretendent este medic, dar mama declară: „Medicii sunt prea ocupaţi, n-ai să-ţi vezi soţul niciodată!" Al treilea pretendent este profesor, dar oare câştigă destul pentru a putea întemeia o familie? Pe scurt, mama doreşte pentru fiica ei un soţ în general, dar îi refuză pe toţi pretendenţii în particular. Sau să ne gândim la un tată care îi spune copilului său: „Trebuie să-ţi iubeşti mama, spune-mi că o iubeşti pe mama!" Or, acest tată e pe punctul de a divorţa, şi nu se aşteaptă ca ceea ce-i cere copilului în vorbe, acesta să-i acorde în fapt. Iată deci situaţii – deloc rare

– în care comunicarea între conştiinţe este blocată prin injoncţiuni contradictorii. Nu pretindem că acest tip de educaţie e deajuns pentru a înnebuni un copil, dar ni se va concede că el nu este deloc favorabil sănătăţii morale şi echilibrului general al celui care îl suportă.

6. Problema comunicării în secolul XX

Presa, radioul, televiziunea au dezvoltat într-un mod considerabil problema comunicării în epoca noastră şi i-au modificat datele. Nu putem ignora această problemă, cu atât mai mult cu cât unul dintre autorii acestui manual este el însuşi specialist în relaţii publice şi autor a numeroase lucrări în legătură cu acest subiect[42].

Problema abordată aici – în cadrul comunicării între persoane – este aceea a *mediilor,* adică a tuturor mijloacelor tehnice sau instrumentelor de comunicare (fie că e vorba de radio, de televiziune sau de presă) susceptibile de a transmite un mesaj altuia. Or, niciodată în istoria omenirii, comunicaţia socială nu a dispus de mijloace atât de puternice ca acelea care ne sunt puse la dispoziţie astăzi.

Puterea mass-mediei

Din punct de vedere cantitativ, comunicaţia a crescut prodigios. Rapiditatea este impresionantă: vedem la televizor o manifestare în curs de desfăşurare. De cel puţin şaizeci de ani, actualităţile cinematografice (imagini vizuale însoţite de sunete) pun pe fiecare spectator în contact cu istoria care se face. Istoria este ceea ce vede spectatorul. S-ar putea spune, la limită, că acolo unde nu este televiziune nu se petrece nimic: ceea ce nu este **mediatizat,** difuzat prin mass-media, abia dacă există. În acest sens, mass-media nu comunică doar evenimentul, dar îl şi creează. Televiziunea, care anulează distanţele şi aduce informaţii din lumea întreagă, face să existe, pentru cel mai umil spectator, fapte pe care, în urmă cu o sută de ani, doar un mare jurnalist de meserie putea să le cunoască, ea aduce comunicării între conştiinţe o dimensiune nouă.

O comunicare în sens unic

Cu toate acestea, s-ar putea spune că mass-media, într-un anumit fel, pervertesc comunicarea, iar comunicarea mediatizată este o „necomunicare”. Atunci când primesc un mesaj, o informaţie de la radio sau de la televiziune, aceasta este o comunicare cu sens unic, o comunicare verticală, pentru că ea cade asupra telespectatorului de la înălţimea staţiei de emisie. Intervenţia, răspunsul telespectatorului, participarea sa la emisie, sunt rare şi au un caracter artificial. Desigur că perversitatea acestui gen de comunicare poate fi corectată. S-ar putea spune, de exemplu, că **publicitatea,** care caută să-l seducă pe consumator, să-l condiţioneze, impunându-i imaginea plăcută a unui produs, este corectată de **marketing,** care caută în prealabil să cunoască nevoile şi dorinţele clientelei potenţiale. Într-adevăr, studierea pieţii are înainte de toate ca scop cunoaşterea cererii. Vinderea produsului va fi de aceea mult mai puţin o constrângere cât un răspuns.

Totuşi, rămâne faptul că potenţialii clienţi ai unei pieţe, la fel ca şi auditorii televiziunii, sunt indivizi juxtapuşi care nu constituie deloc o comunitate. Asaltaţi de pletora mesajelor mediatice, ei nu devin cu toate acestea mai capabili de a comunica între ei! Atunci când la sfârşitul unei emisiuni crainicul se desparte de telespectatori zicând: „Noapte bună, dragii mei auditori şi pe mâine”, un astfel de mesaj, care se adresează tuturor, în realitate nu se adresează nimănui; crainicul nu îşi cunoaşte auditorii, el nu-i vede; formula de politeţe nu va curma singurătatea nimănui; caracterul ei artificial poate dimpotrivă, să sublinieze falsitatea şi vidul acestui mesaj care nu este o adevărată comunicare.

IDEILE ESENŢIALE

Conştiinţa mea este singura cu care am o experienţă directă. Tot restul este doar obiect pentru ea, pentru acest spectator unic: aceasta este teza solipsistă care proclamă că numai eu exist, că ceilalţi nu sunt decât „reprezentările" mele.

Filozofia clasică respinge solipsismul printr-un raţionament analogic. Astfel, Descartes remarcă în treacăt că văd pălării şi mantale (asemănătoare cu acelea pe care le port eu însumi) şi pentru acest motiv socotesc că e vorba de oameni care trec. Dar e necesar, într-adevăr, un raţionament pentru a şti că altul există? Filozofii contemporani consideră că existenţa celuilalt este pentru mine o certitudine, deşi netrecută printr-un proces de gândire, ci originară. Care sunt deci experienţele care îmi dezvăluie imediat existenţa celuilalt? Hegel răspunde că aceasta îmi e dezvăluită de conflictul dintre conştiinţe şi recunoaşterea care rezultă din el. Când războinicul învingător cruţă viaţa adversarului său, el face din acesta sclavul său *(servus,* cel care a fost păstrat), care îl va recunoaşte ca stăpân. Astfel învingătorul nu va fi ceea ce este în ochii săi proprii, decât pentru că o altă conştiinţă îl recunoaşte ca atare. Vom nota totuşi că, în acest caz, comunicarea dintre conştiinţe eşuează în şi prin efortul însuşi de a se realiza, fiindcă eul nu recunoaşte pe altul decât pentru a-l supune, pentru a-l reduce la rolul de martor şi de oglindă, ceea ce duce la negarea calităţii sale de persoană şi de conştiinţă. Nu cumva experienţa dragostei, a prieteniei, a simpatiei, ar fi susceptibilă mai degrabă să ne procure o comunicare autentică cu alte conştiinţe? Max Scheler face observaţia că un copil mic răspunde spontan suişului mamei lui, că el înţelege semnificaţia lui afectuoasă atunci când este incapabil de cel mai neînsemnat raţionament. Puterea intuitivă a simpatiei merge desigur dincolo de ceea ce experienţa mea dobândită mi-ar permite să interpretez cu ajutorul analogiei. Eu pot să citesc pe un anume chip o puritate şi o candoare pe care nu le-aş fi bănuit mai înainte. Iar această privire furioasă îmi arată o intensitate a urii pe care nu aş fi crezut-o posibilă niciodată. Totuşi, este

important să deosebim certitudinea că altul există de cunoaşterea imediată a ceea ce este el cu adevărat. Prima ne pare un dat imediat al existenţei noastre, trăită dintr-o dată ca o coexistenţă. A doua ne pare, dimpotrivă, foarte incertă. Gândiţi-vă că există surâsuri care înşală, că obrazul cu trăsături vulgare al lui Socrate ascundea un suflet sublim. Aici, raţionamentul şi experienţa îşi recapătă drepturile. Ar fi o eroare şi chiar o greşeală de a-l judeca pe celălalt după elanul spontan de simpatie sau de repulsie pe care ni-l inspiră la început. Secolul XX pare să fi dezvoltat foarte mult schimburile de informaţie şi comunicarea dintre conştiinţe. Dar cantitatea abundentă a mesajelor vehiculate de mass-media este departe de a fi un remediu pentru singurătate şi poate însoţi o refacere a schimburilor adevărate dintre persoane.

LECTURI

DESCARTES, R., *Meditaţii metafizice,* trad. rom., Crater, Bucureşti 1993.
HEGEL, F. G. W., *Fenomenologia spiritului,* trad. rom., Editura Academiei, Buc., 1965, pp. 107-115.
HUSSERL, E., *Meditaţii carteziene,* trad. rom., Humanitas, 1994.
LEVINAS, E., *De l'Existence à l'Existant,* Vrin.
SCHELER, M., *Nature et formes de la sympathie,* Payot.

SUBIECTE DE REFLECŢIE ŞI DEZBATERE

■ Comentaţi această judecată a lui Louis Lavelle: „în singurătate trebuie să acţionăm, ca şi cum am fi văzuţi de lumea întreagă, şi când suntem văzuţi de lumea întreagă, să acţionăm ca şi cum am fi singuri”.
■ în ce sens a putut Schopenhauer să spună: „Solipsistul e un nebun închis într-un bloc de necucerit”?
După dv., eul poate ieşi din el însuşi?
■ Graham Greene scrie în *Fondul problemei:* „Nicio fiinţă omenească nu poate să o înţeleagă cu adevărat pe alta”. Împărtăşiţi acest pesimism?
■ Singurătatea.
■ Sf. Augustin a scris: „Nu cunoaştem pe nimeni decât prin prietenie”. Ce credeţi despre asta?
■ Explicaţi şi, dacă e cazul, discutaţi formula celebră a lui Sartre din *Cu uşile închise:* „Infernul, sunt ceilalţi”.
■ Comentaţi această judecată a lui Gustave Thibon: „Iubirea este o foame împărtăşită, nu o devorare reciprocă”.
■ Alain în ale sale *Cuvinte despre fericire* scrie: „Cât de rău se trăieşte cu aceia pe care îi cunoşti prea bine! Cât de rău se trăieşte cu aceia pe care nu-i cunoşti deloc! Cât de bine se trăieşte cu aceia pe care nu-i cunoşti prea bine!”
■ Poate altul să mă ajute?
■ Ce să gândim despre acela care caută să-l cunoască pe celălalt?
■ A conta pe celălalt, a ţine cont de celălalt. Această deosebire are vreun sens?
■ Ceilalţi ne ajută să ne cunoaştem sau ne împiedică?
■ Trebuie să fii singur pentru a fi tu însuţi?
■ Trebuie să ne temem de privirea celuilalt?
■ Desprindeţi interesul filozofic al următorului text pe baza unui studiu sistematic:

„Dacă există un Altul, oricare ar fi el, oricare ar fi raporturile lui cu mine, fără chiar ca el să acţioneze asupra mea altfel decât prin pura ivire a fiinţei sale, eu am un afară, am o natură; căderea mea originară este existenţa celuilalt; şi ruşinea – ca şi mândria – este de a mă aprehenda pe mine însumi ca natură, cu toate că această natură însăşi îmi scapă

şi este incognoscibilă ca atare. Nu înseamnă, la drept vorbind, că simt cum îmi pierd libertatea pentru a deveni un *lucru,* dar ea este acolo, în afara libertăţii mele trăite, ca un atribut dat de fiinţa pe care o reprezint pentru celălalt. Eu sesizez privirea celuilalt în însuşi miezul *actului* meu, ca solidificare şi înstrăinare a propriilor mele posibilităţi.” (Sartre)

CAPITOLUL 5

Spaţiul, timpul, istoria

„O, timp! Opreşte-ţi zborul”, exclama poetul pentru a eterniza o clipă de fericire. Dar această dorinţă este irealizabilă şi aproape imposibil de gândit. Pentru a ne da seama de acest lucru e destul să ne întrebăm, împreună cu Alain: „Cât timp îşi va întrerupe timpul zborul?” Timpul pur este ceva de care nu pot să fac abstracţie niciodată.

Să luăm în consideraţie durata concretă, bogată în evenimente, de exemplu, o zi plină; pot prin imaginaţie să golesc această durată de bucurii, de griji şi de faptele care i-au dat conţinut; pot să presupun că toate aceste evenimente nu au avut loc. Dar există ceva pe care imaginaţia mea nu-l poate suprima, acesta este timpul însuşi, cadrul tuturor acestor evenimente care se scurg. Mai mult chiar, cu cât durata se goleşte de conţinut şi sărăceşte, cu atât realitatea timpului devine mai sensibilă şi mai grea. Orele pline trec repede, orele de plictiseală sunt cele mai lungi pentru că nu mai rămâne decât timpul pur şi nimic nu ne distrage de la el. Orele în care nu se petrece nimic sunt interminabile şi s-a spus pe bună dreptate că „a te plictisi înseamnă a fi sensibil la timpul pur”.

Aşa cum nu pot face abstracţie de timp, nu pot face abstracţie nici de spaţiu: prin imaginaţie, pot goli cu uşurinţă această sală de toate lucrurile şi de toate persoanele care sunt în ea, dar nu pot suprima spaţiul însuşi; pot sărăci prin abstracţie întinderea concretă, aşa cum pot sărăci durata concretă, dar cadrul întinderii concrete, spaţiul, rezistă, ca şi timpul, tuturor eforturilor mele de a-l înlătura. Spaţiul şi timpul sunt date ale experienţei mele pe care nu le pot evacua. Ele par legate de universul meu într-un mod necesar. Care este situaţia mea faţă de aceste cadre constante ale experienţei mele?

1. Spaţiul, timpul şi condiţia umană

1. Situaţia mea contingentă[43] în spaţiu şi timp

De foarte multe ori, de exemplu pentru a alcătui un dosar de examen, aţi completat fişe, în care, după nume vi se cere să scrieţi: născut(ă) la data de, în localitatea. De ce v-aţi născut la această dată anume mai curând decât la o alta şi de ce tocmai în cutare localitate? Aşa este, şi n-aveţi ce-i face. Sunteţi tributarul lui *hic* şi al lui *nunc,* al lui aici şi al lui acum. Aceste caracteristici definesc situaţia dv. în lume în ceea ce ea are contingent şi vă limitează într-un mod incurabil. Nu aveţi darul ubicuităţii, nu puteţi trăi în acelaşi timp în Franţa şi în China, de exemplu, şi nu puteţi „transcende", nu puteţi depăşi condiţiile încarnării voastre temporale: vă este imposibil să trăiţi în evul mediu sau să daţi o raită în anul 3000.

Mai mult, acest spaţiu şi acest timp al căror prizonier sunt, sunt pentru mine incomprehensibile. Imaginaţia mea nu se poate împiedica de a le presupune infinite, ceea ce intelectul meu nu poate înţelege. Noi putem presupune mereu un „după aceea" şi un „mai departe", iar „imaginaţia, cum zice Pascal, ar obosi mai repede să conceapă decât natura să furnizeze", ceea ce pe autorul *Cugetărilor* îl „înspăimântă". Cu toate acestea, dacă este adevărat că spaţiul şi timpul sunt „tiranii nostri cei mai cruzi" (Miguel de Unamuno), situaţia este absolut aceeaşi faţă de unul şi faţă de celălalt. Poate să pară că dacă robia noastră faţă de timp este completă, avem în schimb o oarecare libertate faţă de spaţiu. Jules Lagneau spunea chiar că „spaţiul este forma putinţei mele, timpul, forma neputinţei".

2. Neputinţa mea în raport cu timpul
Ireversibilitatea timpului

În timp ce spaţiul este **reversibil** (pot să-l parcurg în direcţii opuse şi să mă întorc în punctul de plecare; de exemplu, să merg de la Paris la Lyon şi să mă întorc de la Lyon la Paris), timpul este **ireversibil,** el nu poate fi parcurs decât într-o singură direcţie. Aici nu mă pot întoarce înapoi, nu pot să trăiesc din nou anul care a trecut; dimpotrivă, nu încetez să mă îndepărtez de acest an care a trecut, însăşi amintirea mea despre el evoluează şi se transfigurează. Timpul ia cu sine totul fără întoarcere, el mă împiedică să

fixez indiferenţ ce. Heraclit, sensibil la schimbarea perpetuă a universului („Nu te poţi scălda de două ori în acelaşi râu”), a simţit indiferenţa distrugătoare a timpului, acest „copil care se joacă, mutând mereu pietrele de joc”, iar Ecleziastul notează cu amărăciune: „înţeleptul moare ca şi nebunul”. Proust a fost afectat mai mult ca oricare altul de ireversibilitatea tragică a timpului, împotriva căreia inima noastră se revoltă în zadar. Asistând, la sfârşitul vieţii sale, după ani de singurătate, la o serată mondenă, el se întâlneşte cu oameni pe care i-a cunoscut altădată, dar atât de profund schimbaţi încât are impresia că asistă la un bal mascat. O blondă pasionată după vals s-a deghizat într-o femeie bătrână şi greoaie, iar un locotenent fercheş s-a deghizat împrumutând galoanele, corpolenţa şi părul alb ale unui colonel; „Dar [...] capetele acelea grimate fără voie de multă vreme, nu se mai lasă demachiate la sfârşitul petrecerii.”[44]

Oricât am dori, nu putem înlătura ireversibilitatea timpului. Proust credea că magia amintirii putea să ne restituie, cu toată nuanţa lor emotivă, anumite clipe privilegiate. Aceasta este **teoria memoriei afective,** pe care o veţi găsi discutată pe larg în capitolul consacrat amintirii. În realitate, nu vom regăsi niciodată, cu ajutorul memoriei, trecutul exact aşa cum l-am trăit, căci evocarea noastră depinde de ceea ce am devenit, iar amintirile noastre evoluează împreună cu noi. O altă mărturie a faptului că inima omului refuză ireversibilitatea timpului ne este oferită de **mitul veşnicei întoarceri:** stoicii credeau că la capătul unui ciclu de multe mii de ani, în urma unui incendiu universal, întreg cursul timpului este reluat cu aceleaşi peripeţii. Nietzsche credea şi el că istoria universală, cu miile de amănunte ale fiecărui eveniment, se repetă la nesfârşit.

„Viaţa asta, aşa cum ai trăit-o şi cum o trăieşti şi astăzi, va trebui s-o mai trăieşti o dată şi încă de nenumărate ori; şi nu va fi nimic nou în ea, ci fiecare suferinţă şi fiecare plăcere, fiecare gând şi suspin şi tot ceea ce este nespus de mic şi de mare în viaţa ta, trebuie să ţi se reîntoarcă, totul în aceeaşi înşiruire – şi acest păianjen şi această lumină a lunii printre

[44] M. Proust, *Timpul regăsit*, II, trad. rom. de Eugenia Cioculescu, Minerva, Bucureşti, 1977, p. 68.

copaci, de asemenea această clipă şi eu însumi. Veşnica clepsidră a existenţei se răstoarnă iar şi iar, mereu – şi tu cu ea, praf al prafului!”[45]

Poate că mitul este sugerat de aparenta reversibilitate a timpului naturii, pe care poeţii au opus-o adesea ireversibilităţii timpului uman: în timp ce eu îmbătrânesc încetul cu încetul, primăvara se întoarce în fiecare an. Dar această întinerire perpetuă nu este decât aparenţă, căci şi plantele îmbătrânesc, la fel pământul, şi tot aşa stelele. De fapt, timpul nu poate fi privit ca un simplu ritm, ca un parcurs circular care fără încetare ar trece prin aceleaşi locuri. Timpul nu este, cum voia Platon în *Timaios,* „imaginea mobilă a eternităţii imobile”, iar ireversibilitatea rămâne caracterul său esenţial.

Neputinţa mea tragică faţă de ireversibilitatea temporală se dezvăluie deopotrivă în experienţele care mă pun în faţa trecutului şi în acelea care mă îndreaptă spre viitor. Chinul remuşcării exprimă neputinţa mea faţă de trecut: am făcut cândva o alegere, în mod liber, mi se pare; aş fi avut posibilitatea să acţionez altfel. Dar astăzi nu mai pot să fac nimic, ceea ce e făcut rămâne făcut. Actul care îmi apărea liber atunci când nu era decât un proiect în faţa mea, astăzi este împlinit fără ca vreo schimbare să mai fie posibilă. Prin cruda vrajă a timpului, actul meu a devenit destin. Actul libertăţii mele, devenind un act trecut, s-a metamorfozat în fatalitate.

Chinului remuşcării îi răspunde, în faţa viitorului, chinul aşteptării, în timp, toţi călătoresc în acelaşi tempo, şi eu nu pot să grăbesc trecerea orelor care mă despart de întâlnirea de mâine. De altfel, dacă aş putea să o fac, poate că mi-ar părea rău, căci mi-aş scurta viaţa[46]. „Cum de se alcătuiesc, scrie Vladimir Jankélévitch, ani atât de scurţi din zile atât de lungi?” În definitiv, viitorul mă înspăimântă pentru că el conţine moartea mea. „De îndată ce omul s-a născut, notează Martin Heidegger, el este destul de bătrân pentru a muri”, iar riscul morţii se profilează la orizontul tuturor posibililor mei. Acest lucru l-a exprimat deja în versuri foarte frumoase contesa Anna de Noailles:

„Nu posedăm cu adevărat decât ceea ce putem aştepta, Eu sunt moartă deja de vreme ce trebuie să mor.”

3. Puterea mea asupra spaţiului

Spaţiul garantează obiectivitatea ştiinţifică

Neputincios în timp, cum am arătat, eu pot, dimpotrivă, să acţionez asupra spaţiului. În vreme ce nu am priză asupra timpului, care se confundă cu însăşi existenţa mea, am priză asupra spaţiului, asupra exteriorităţii. În limbajul lui Gabriel Marcel, „eu sunt” timpul şi „am” spaţiul. Pe când timpul este „mister” existenţial, spaţiul este „problemă” obiectivă. *Problema*, în greceşte, *objectum*, în latină, înseamnă „ceea ce este aruncat în faţă”.

Spaţiul este locul privilegiat al problemelor şi al tehnicilor, fiindcă spaţiul este ceea ce se află în faţa mea; pot privi spaţiul, îl pot diviza şi măsura (a măsura înseamnă tocmai a deplasa un segment de o lungime determinată asupra unor segmente de lungime nedeterminată). Eficacitatea tehnicilor nu constă oare în deplasări de obiecte în spaţiu?[47] E remarcabil că ştiinţa nu reuşeşte să exprime universul – şi să-l cucerească – decât transpunând în spaţiu datele experienţei imediate. De exemplu, senzaţia musculară de greutate, subiectivă şi imprecisă, este înlocuită prin aprecierea vizuală a poziţiei acului balanţei. Senzaţia de temperatură, care este confuză şi înşelătoare pentru că exprimă relativitatea foarte complexă a organismului meu faţă de mediu (organismul meu este el însuşi sursă de căldură şi eu constat că lucrurile sunt calde sau reci după conductibilitatea lor termică), este înlocuită prin lectura termometrului, adică prin aprecierea vizuală a dilatării unei coloane de mercur într-un mediu dat şi prin măsura acestei dilatări pe o riglă gradată. Tot aşa, ştiinţa electricităţii, neglijând senzaţiile noastre electrice rudimentare, s-a dezvoltat graţie unor tehnici care folosesc electricitatea pentru a produce efecte vizibile şi măsurabile în spaţiu (deplasarea acului galvanometrului, produse ale electrolizei măsurate cu ajutorul balanţei). Timpul însuşi ar fi susceptibil de a fi dominat în acelaşi mod, adică prin transpunere în

câmpul spaţial. Această problemă a reducţiei ştiinţifice a timpului la spaţiu are o deosebită importanţă în filozofie şi trebuie să reţină întreaga noastră atenţie.

4. Spaţializarea timpului

Ireductibilitatea timpului după Bergson

Nimic nu este mai comun decât măsurarea timpului prin spaţiu. Dacă întreb un trecător: „Primăria Parisului e departe?" mi se va răspunde fie: „la cinci minute" fie: „la trei sute de metri". Ştiinţific, măsura timpului se traduce prin măsura unui spaţiu parcurs de un mobil a cărui mişcare se presupune a fi uniformă, de exemplu spaţiul parcurs de acul unui ceas pe cadran. Un ceasornic înregistrează raportarea unui fenomen periodic considerat constant (oscilaţiile unui pendul, extensia unui arc, oscilaţiile unui cuarţ), iar acordul diferitelor ceasornice bune verifică în practică încrederea noastră în regularitatea mersului lor. Totuşi, acest timp abstract şi regulat, măsurat cu ajutorul spaţiului, desfigurează, după Bergson, timpul real, durata trăită de conştiinţă. „Concept bastard", confecţionat din spaţiu şi din durată, timpul domesticit al ceasornicelor noastre trădează timpul natural liber şi sălbatic, durata trăită, calitativă şi nemăsurabilă, care saltă în ritmul bucuriilor noastre şi se moleşeşte în tempo-ul plictiselii. Ştiţi cu toţii că un film pasionant durează psihologic mult mai puţin ca o conferinţă plicticoasă, chiar dacă şi unul, şi celălalt măsoară, de exemplu, o oră şi jumătate după ceas. Pentru Bergson, durata trăită de conştiinţă este o pură schimbare calitativă. Ea nu se pretează la măsurare, nu se compune din clipe separate şi înşirate parcă una lângă alta, ci, dimpotrivă, ea este unitatea organică a momentelor care se contopesc unele cu altele asemenea culorilor unui apus de soare sau notelor unei melodii: „Durata absolut pură este forma pe care o ia succesiunea stărilor noastre de conştiinţă când eul nostru se lasă în voia trăirii, când se abţine să stabilească o separaţie între starea prezentă şi stările anterioare. Pentru aceasta el nu are nevoie să se absoarbă în întregime în senzaţia sau ideea care trece, căci atunci, dimpotrivă, ar înceta să dureze. Nu are nevoie nici să uite stările anterioare. E deajuns ca,

amintindu-şi aceste stări, să nu le aşeze alături de starea actuală ca pe un punct alături de alt punct, ci să le organizeze împreună cu aceasta, cum se întâmplă atunci când ne amintim, contopite, pentru a spune aşa, laolaltă, notele unei melodii."[48] Dar inteligenţa noastră, îndreptată spontan spre lumea din afară (din cauza exigenţelor practice), este obsedată de spaţiul geometric (cadru care permite în mod excelent analiza obiectelor şi acţiunea asupra lor) şi îl

---

[2] *Theaitetos,* 174 b-c, în Platon, *Opere VI,* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989.

[3] *Republica,* Cartea VII-a.

[4] 175 e - 176 a, în Platon, ediţia citată.

[7] Etimologia cuvântului conştiinţă este aici revelatoare. Conştiinţa este o *cunoaştere împreună (cum* = cu), o sinteză.

[8] C. Baudouin, *L'âme et l'action,* p. 26, Editions du Mont Blanc, Génève. O definiţie analoagă se găseşte la Politzer.

[9] De altfel s-a revenit la metoda catartică într-o formă nouă. Bolnavul este adormit prin mijloace farmaco-dinamice (barbiturice) şi, întrebat, el se dezvăluie destul de profund (exact aşa cum un om beat îşi dă pe faţă secretele). Aceste tehnici au asupra psihanalizei freudiene avantajul rapidităţii.

[10] Teoria care atribuie conflictelor tulburările nervoase pare să fie confirmată de studiile reflexologice ale lui Pavlov şi ale discipolilor săi. I se prezintă unui câine un cerc luminos dându-i-se în acelaşi timp praf de carne. În curând, doar vederea cercului îl va face să saliveze pe câinele condiţionat. Apoi, animalul este supus unei condiţionări opuse: i se prezintă o elipsă luminoasă administrându-i-se un şoc electric. Astfel el este condiţionat în mod negativ faţă de elipsă şi pozitiv faţă de cerc. Prezentarea unei figuri ambigue a cărei jumătate superioară este un cerc iar jumătatea inferioară o elipsă provoacă animalului adevărate tulburări nervoase.

[11] Reamintim că, pentru Freud, supraeul este instanţa morală a eului.

[12] J. Lacan, „Fonction et champ de la parole et du language en psichanalyse", în *Ecrits,* ed. du Seuil.

[13] *Op. cit.*, p. 258.

[14] *Op.* cit., p. 280.

[15] Se va citi, în această privinţă, Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale* (Gallimard, 1966), capitolul VII, pp. 76-87.

[16] Psihanaliştii americani contemporani îl critică pe Freud dintr-o perspectivă adleriană. De exemplu, Karen Horney îi reproşează lui Freud că explică într-un mod prea mecanic ansamblul personalităţii pornind de la unul dintre elementele sale, viaţa sexuală. Să luăm în considerare un masochist care simte plăcere în a se umili, a suferi. Freud va explica conduita lui prin faptul că individul a fost excitat sexual în cursul unor

introduce „fără ştirea noastră în reprezentarea succesiunii pure; noi juxtapunem stările noastre de conştiinţă în aşa fel încât să le putem percepe simultan, nu una contopită cu alta, ci una alături de alta; pe scurt, noi proiectăm timpul în spaţiu, exprimăm durata în întindere, iar succesiunea capătă pentru noi forma unei linii continue sau a unui lanţ ale cărui părţi se ating fără să se întrepătrundă;... durata pură nu e decât o succesiune de schimbări calitative care se contopesc, care se întrepătrund fără contururi precise, fără nici o înrudire cu

---

experienţe de supunere, de umilire. După Karen Horney, ceea ce trebuie să facem este chiar demersul invers, adică să explicăm o sexualitate masochistă (durerea excitantă sexual) prin ansamblul personalităţii masochiste. Masochismul „reprezintă o tentativă de a câştiga securitatea şi satisfacţia în viaţă prin ştergerea independenţei”. Atitudinea globală a masochistului este ea însăşi în mod obscur în serviciul voinţei de putere. Ea se reflectă la rândul ei în viaţa sexuală a individului care este o expresie particulară a celei dintâi şi nu cauza originară.

[17] C.G. Jung, Psychologie de l'inconscient (trad. Cahan), p. 88, Genève, 1952.

[18] Într-un sens puţin diferit, Freud semnala procesele proiective care intră în funcţiune în delirul „paranoic”, în mania persecuţiei. Persecutorul-persecutat se crede persecutat când de fapt el îi persecută pe alţii. El proiectează asupra altora sentimentele de agresivitate pe care le încearcă el însuşi şi se eliberează de propriile sale sentimente de vinovăţie facându-se acuzatorul altora. Aici, proiecţia este un instrument al „apărării eului”.

[20] *Antropologia din punct de vedere pragmatic.*

[21] Citat de F. Alquié, *Leçons de psychologie,* Didier, p. 187.

[22] *Fugara,* trad. rom. Eugenia Cioculescu, Minerva, Bucureşti, 1974, p. 27. Proust a arătat în analize admirabile că obiectul unei pasiuni e mai curând pretextul decât sursa ei. Femeile abia cunoscute şi care au rămas misterioase sunt acelea care suscită pasiunile cele mai intense, tocmai pentru că nimic nu se opune în acest caz procesului de cristalizare. „Ce ştiam eu despre Albertine? Unul sau două profiluri pe fundalul mării [...] lubeşti dintr-un zâmbet, dintr-o privire, la vederea unui umăr; aceasta e de ajuns; atunci, în lungile ore de speranţă sau de tristeţe, plăsmuieşti o persoană, compui un caracter.” *(op.cit.,* p. 135) Tot ceea ce este susceptibil de a face să crească misterul obiectului iubit – de exemplu, când acesta dispare la apropierea noastră – intensifică pasiunea, pentru că fenomenul cristalizării, al proiecţiei psihologice este favorizat de îndepărtare, de evanescenţa fiinţei iubite: „Farmecul cuiva constituie o cauză mai puţin frecventă a dragostei decât o frază de felul acesta: «Nu, în seara asta nu voi fi liberă».” *(Sodoma şi Gomora,* I, trad. rom. de Radu Cioculescu, Minerva, Bucureşti, 1970, p. 265).

numărul: ea este pură eterogenitate (...). Din clipa în care atribuim oricât de puţină omogenitate duratei, introducem pe furiş spaţiul."[49] Timpul sau, mai degrabă, durata, după Bergson, nu este o dimensiune abstractă situată la suprafaţa lucrurilor, ci este mişcarea reală, concretă, a vieţii mele interioare. Mişcarea, deoarece este schimbarea reală, durată şi viaţă, este în ea însăşi străină de spaţiu.

Paradoxurile lui Zenon din Eleea

[23] *Sodoma şi Gomora,* I, *ed. cit.,* p. 312.
[24] Dugas, „Les passions", în *Nouveau traité de psychologie* de Dumas.
[25] Psihanaliştii freudieni explică avariţia printr-o fixaţie la stadiul anal. Avarul care reţine tot şi nu dă nimic este oarecum un constipat psihic.
[26] F. Alquié, *Désir d'éternité,* pp. 25-26, P.U.F.
[27] Vezi capitolul despre libertate.
[28] M. Proust, *Sodoma şi Gomora, ed. cit.,* p. 265.
[29] M. Proust, *La umbra fetelor în floare,* II, trad. rom. de Radu Cioculescu, Minerva, Bucureşti, 1968, p. 173.
[30] *Umwelt* - lume înconjurătoare (germ. *n.t.).*
[31] Dacă pasiunea este o dezadaptare în raport cu timpul, ea nu este totdeauna, după Pradines, o fixare oarbă în trecut; ea poate să fie, ca în cazul avariţiei, o grijă exclusivă pentru un viitor îndepărtat căruia prezentul îi este sacrificat. Avariţia se caracterizează „nu ca fugă de viitor, ci ca fugă spre viitor. Avarul fuge aşa de tare spre viitor, încât în fuga sa el trece dincolo de viaţă. Aceasta este maniera sa proprie de a o lua razna. Viitorul nu mai este pentru el acest timp adiacent vieţii şi care o mărgineşte, ci este un timp care o depăşeşte mereu. Aşadar, viitorul este un timp himeric şi fantomatic pe care omul pasionat îl construieşte mai puţin cu raţiunea sa decât cu grijile sale."
[32] M. Proust, *Captiva,* trad. rom. de Eugenia şi Radu Cioculescu, Minerva, Bucureşti, 1971. Proust mai spune: „Ne închipuim că ea dragostea are ca obiect o fiinţă ce poate fi culcată în faţa noastră, închisă într-un trup. Din păcate, ea e extinderea acelei fiinţe în toate punctele spaţiului şi ale timpului, pe care fiinţa aceasta le ocupă şi le va ocupa. Dacă nu stăpânim contactul ei cu cutare loc, cu cutare oră, n-o posedăm. Dar nu putem atinge aceste puncte." *(op. cit.,* pp. 146-147).
[33] J. Guitton, *Nouvel Art de Penser,* Aubier.
[34] Marchizul de Sade (1740-1814) conferă personajelor sale, libertini şi mari criminali, un solipsism de nedepăşit (numit „izolism" de Deprun). Criminalul este zidit în pasiunea sa perversă. El nu se îngrijeşte decât de plăcerea sa, oricare ar fi preţul ei, pentru că această plăcere o simte, în timp ce chinurile pe care le suferă victimele sale sunt pentru el ca un obiect străin. „Cantitatea cea mai mare de leziuni provocate altuia, din care eu nu pot fizic să simt nimic, nu poate compensa nici cea mai uşoară dintre plăcerile dobândite prin această îngrămădire nemaiauzită de nelegiuiri. Plăcerea mă desfată, ea este în mine. Efectul crimei nu mă

A nu privi mişcarea decât pornind de la spaţiul parcurs, înseamnă a-ţi interzice să o înţelegi, aşa cum arată paradoxurile lui Zenon din Eleea. Zenon pretindea că demonstrează imposibilitatea mişcării. Argumentul dihotomiei (cuvântul înseamnă „împărţire în două") observă că un mobil, pentru a ajunge la un punct dat, trebuie mai întâi să parcurgă prima jumătate a distanţei de străbătut, apoi jumătatea restului, apoi iarăşi jumătatea noului rest şi aşa mai departe la infinit. Distanţa totală nu va fi deci, în teorie, parcursă niciodată. Argumentul „Ahile şi broasca ţestoasă" este foarte cunoscut. Ahile „cel iute de picior" îşi dispută cu broasca

---

afectează, el este în afara mea. Or, întreb: care om rezonabil nu ar prefera ceea ce îl delectează lucrului care îi este străin?" Aşadar, „dacă trei milioane de victime, sacrificate, nu ne-ar procura o voluptate mai vie ca aceea pe care ne-o prilejuieşte o masă bună, n-ar trebui să stăm în cumpănă nici o clipă. Există o corespondenţă între această masă bună şi dv., dar nu există nici una între dv. şi cele trei milioane de victime." Astfel, „n-ar trebui nici măcar să stăm în cumpănă între o bomboană şi întregul univers!"

[38] J. Lacroix, *Le sens du dialogue,* p. 135, Editions de la Baconnière.

[39] A. Gide, *Et nunc manet in te.*

[40] F. Alquié, *La nostalgie de l'être,* p. 105, P.U.F.

[41] M. Nédoncelle, *op. cit.,* p. 169.

[42] Denis Huisman, *L'Incommumcation,* Vrin, 1985; *Le Dire et le Faire. Essai sur la communcation efficace,* SEDES, 1983.

[43] *Contingent* se opune lui *necesar.* Ceea ce este *necesar* nu poate să nu fie, este ceea ce deduc în mod riguros cu ajutorul raţiunii. *Contingent* este ceea ce e dat fără temei, fără explicaţie.

[45] F. Nietzsche, *Ştiinţa voioasă,* §341, trad. rom., Humanitas, 1995.

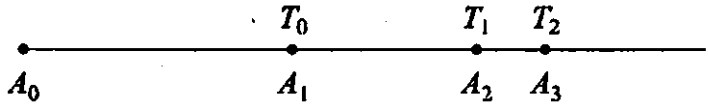
[46] Anatole France citează în legătură cu acest subiect o poveste orientală foarte interesantă. Un copil obţine de la un spirit „privilegiul" de a scurta momentele plicticoase ale existenţei. Ca şcolar, el nu păstrează decât recreaţiile şi grăbeşte timpul orelor de clasă; apoi el cere să se scurteze durata serviciului militar şi timpul studiilor sale pentru a se căsători cu femeia pe care o iubeşte, apoi pentru a-i vedea crescând repede pe copiii săi, apoi pentru a ieşi la pensie, în sfârşit, pentru a scurta o bătrâneţe neplăcută. În total, el nu a trăit decât câteva zile.

[47] Spaţiul exprimă puterea. Delirul imperialist nu este oare asociat întotdeauna cu cerinţa de spaţiu vital? De asemenea, cuceritorul învins este pedepsit prin diminuarea „spaţiului" său: eşecul napoleonian este consacrat prin exilul în minuscula insulă Sf. Elena.

[48] H. Bergson, *Eseu asupra datelor imediate ale conştiinţei,* trad. rom., Institutul European, Iaşi, 1992.

[49] *Ibid*

ţestoasă o cursă cu handicap. Ahile pleacă de la o poziţie A_0 iar broasca ţestoasă pleacă de la o poziţie mai avansată T_0. Să presupunem că broasca ţestoasă se mişcă de zece ori mai încet decât Ahile. Zenon se angajează să demonstreze că Ahile nu va ajunge niciodată din urmă broasca ţestoasă.



Când Ahile ajunge în T_0, poziţia de plecare a broaştei ţestoase, aceasta este în avans cu o zecime din traiectul pe care l-a parcurs Ahile. Când Ahile va ajunge la rândul său la această nouă poziţie T_1, broasca va fi parcurs o nouă distanţă egală cu o zecime din traiectul $T_0 – T_1$. Când Ahile va ajunge la această nouă poziţie T_2, broasca va fi parcurs iarăşi un traiect egal cu o zecime din $T_1 – T_2$. De fiecare dată când Ahile ajunge într-o poziţie ocupată mai înainte de broasca ţestoasă, aceasta îşi păstrează un avans egal cu o zecime din distanţa pe care tocmai a parcurs-o Ahile. Cum spaţiul este divizibil la infinit, broasca ţestoasă va avea mereu un avans infinitezimal. Zenon din Eleea mai propune alte două argumente dintre care mai simplu este cel cu săgeata. Săgeata lansată spre ţintă este de fapt nemişcată pentru că în fiecare moment al traiectului ei, ea ocupă un punct bine determinat al spaţiului. De ce poate Zenon să se oprească la asemenea absurdităţi? Pentru că, spune Bergson, el confundă mişcarea trăită în durata concretă cu traiectoria spaţială. Spaţiul care serveşte la măsurarea mişcării este, într-adevăr, divizibil la infinit. Dar mişcarea însăşi, adică durata trăită, este indivizibilă: „Pe scurt, există două elemente care trebuie deosebite în mişcare: spaţiul parcurs şi actul prin care îl parcurgem, poziţiile succesive şi sinteza acestor poziţii. Primul dintre aceste elemente este o cantitate omogenă; al doilea (...) este o calitate”.

5. Inteligenţa deductivă şi durata concretă
A deduce înseamnă a nega timpul

Dar durata trăită, calitativă, eterogenă, concretă nu poate fi sesizată de inteligenţa analitică şi deductivă pe care nevoile practice au fasonat-o conform cerinţelor exterioritătii spaţiale. Este uşor de arătat că deducţia înseamnă negarea timpului. A deduce o propoziţie din alta înseamnă a arăta (de exemplu printr-un joc abil de substituiri, ca în matematică) că propoziţia a doua se identifică cu prima, spune acelaşi lucru ca ea (cele două propoziţii sunt tautologice). Punând că *a = b* şi că *b* = c, eu pot să spun că *a* = c, deoarece această propoziţie este în fond aceeaşi cu cele precedente. A deduce viitorul din prezent înseamnă a identifica viitorul cu prezentul; înseamnă a descoperi viitorul în analiza prezentului, înseamnă a nega viitorul ca viitor, a afirma că viitorul este conţinut în prezent aşa cum teorema privitoare la suma unghiurilor unui triunghi este înscrisă implicit în teoremele, definiţiile şi postulatele care o preced. Idealul raţiunii ar fi deci, cum bine a văzut Emile Meyerson, de a înlătura ireversibilitatea temporală reducând complet efectul la cauză şi identificându-le. „A explica înseamnă a identifica.” Identitatea logică ar lua locul succesiunii cronologice. Dar dacă ştiinţa ar reuşi să reducă integral efectele la cauze şi să identifice între ele evenimentele succesive ale universului, realul ar pierde orice consistenţă. Fiinţa ar fi sacrificată Unului; strict vorbind, nimic nu s-ar mai petrece în lume. Asta ar însemna „acosmismul”. A recunoaşte că lumea există înseamnă, dimpotrivă, a ţine seamă de faptul că fiecare eveniment are valoarea sa proprie, greutatea sa, culoarea sa, noutatea sa radicală, şi nu poate fi dedus integral din câteva principii. Existenţa este această ţâşnire continuă de noutăţi, este durata. Aşadar, tributul plătit pentru existenţa temporală a lumii este imposibilitatea de a o explica total. Ştiinţa clasică nu s-a putut edifica decât apelând la vicleşuguri în legătură cu timpul, decât nereţinând din el nimic în afară de o simplă dimensiune aflată la suprafaţa realului. Astfel, astronomul – pornind de la cunoaşterea legilor de mişcare a corpurilor cereşti – face previziuni exacte pentru că el reduce temporalitatea la schimbări de poziţie în spaţiu ceresc. Dar descoperirea realităţii temporale aduce cu sine totdeauna o limită idealului deductiv al identificării. Principiile de

conservare se izbesc, de exemplu, în ştiinţele materiei, de degradarea energiei (energia se degradează în căldură, formă sub care ea nu este totalmente convertibilă în lucru mecanic). În biologie, trecerea de la embrion la adult, evoluţia de la formele elementare arhaice la formele mai complexe (fără a mai vorbi de trecerea de la materia inertă la viaţă însăşi) par a evidenţia o devenire în parte ireductibilă (nu se poate „deduce" adultul din embrion, nici omul din amibă). Aici timpul trece dincolo de lucruri, timpul este existenţa însăşi; ulteriorul îmbogăţeşte totdeauna anteriorul, de care depinde dar la care nu poate fi redus. Tot aşa istoria oamenilor apare ca o devenire vie ale cărei peripeţii concrete nu sunt niciodată totalmente explicabile şi cu atât mai puţin previzibile. Trebuie oare să conchidem, ca Bergson, că „inteligenţa se caracterizează printr-o incomprehensiune naturală a vieţii", adică a duratei? Nu trebuie totuşi să confundăm neputinţa unei forme de logică cu o neputinţă totală a raţiunii. Acolo unde logica deductivă clasică eşuează, o logică dialectică poate să reuşească. Dialectica nu mai procedează prin analiză tautologică, ci prin contradicţii depăşite.

Devenire şi dialectică

Această metodă, care „consideră lucrurile şi conceptele în înlănţuirea lor, în acţiunea lor reciprocă şi modificarea care rezultă de aici, naşterea, dezvoltarea şi declinul lor"[50], încearcă să sesizeze legile devenirii însăşi. Dialectica, procedând prin opoziţia şi rezolvarea contrariilor, încearcă să evidenţieze contradicţiile, interacţiunile şi „progresele prin salturi", ce caracterizează devenirea. Gândirea nu se mai mişcă de la identic la identic, ci de la teză la antiteză şi la sinteză. Este adevărat că această triadă introduce în devenirea care înseamnă mişcare constanţa unui ritm şi a proceselor asemănătoare. Şi mai putem vedea, tot aici, un efort de a regăsi identităţi în sânul schimbării.

6. Un nou paradox: cele trei momente ale timpului

Aristotel defineşte timpul ca fiind „numărul mişcării după anterior/ posterior". **Deosebirea dintre înainte şi**

după este într-adevăr fundamentală în experienţa temporală: succesiune ireversibilă (căreia nimic din lumea aceasta nu-i scapă) a momentelor trecut-prezent-viitor.

Doar prezentul există...

Dar din aceste trei momente ale timpului unul singur, pare-se, îmi este dat realmente, unul singur pare a fi realmente trăit: acesta este **prezentul.** Dacă ne gândim bine, nu putem ieşi niciodată din el. Desigur, angoasa noastră în faţa viitorului este un fapt; remuşcarea noastră pentru un act trecut, irevocabil, este un fapt; furia noastră la amintirea unei umiliri trecute este un fapt („a suferi trece, a fi suferit nu trece niciodată" zicea Léon Bloy), dar aceste fapte sunt **fapte prezente.** Ceea ce e real în viitor, este faptul că el va fi prezent; ceea ce e real în trecut, este că el a fost. Când încercăm să privim trecutul şi viitorul în realitatea lor, înţelegem că şi unul, şi altul îşi trag tot sensul lor din gândirea noastră actuală. Tocmai asta îl făcea pe Sf Augustin să spună: „Există trei timpuri, prezentul trecutului, prezentul prezentului şi prezentul viitorului." Iar esenţialul înţelepciunii epicuriene constă în a proclama că nu avem niciodată de suportat decât prezentul, în timp ce trecutul şi viitorul, despuiate de orice realitate autentică (fiindcă unul nu mai există, iar celălalt nu există încă), sunt păreri, nu realităţi. Singura durere sinceră ar fi durerea fizică – trăită în clipa de faţă. Teama de ce va fi mâine este o teamă a închipuirii, deci, la limită, o teamă închipuită. Exemplul tipic, după Epicur, este frica de moarte, frica cea mai absurdă tocmai pentru că moartea este un eveniment care aparţine viitorului. Cât timp exist, cât timp sunt viu, în stare de a simţi şi de a gândi, moartea nu există, iar când ea va veni, eu nu voi mai fi.

...dar este imposibil de a-l sesiza

Într-un anumit sens deci, **numai prezentul există.** Dar se poate de asemenea susţine (şi în asta constă **paradoxul, iraţionalltatea timpului)** că **numai prezentul nu există.** Ce numesc eu prezent? Cea mai slabă reflexie mă va ajuta să văd că prezentul se descompune în două momente a căror caracteristică este tocmai faptul de a nu fi prezente. Primul moment constă din ceea ce tocmai s-a petrecut, iar al doilea din ceea ce se va petrece imediat, un punct virtual pus exact

înaintea mea de dorinţă sau de teamă. Între ceea ce este trecutul imediat şi viitorul imediat, unde se află, aşadar, prezentul? Acest prezent, în care adineauri voiam să recunoaştem singura realitate a timpului, se dezvăluie analizei – dus atât de repede de viitor în trecut – ca o entitate insesizabilă, un moment matematic, o pură ficţiune fără densitate existenţială. Timpul ar fi deci, după analiza lui Aristotel, o **fiinţă care se descompune în două neanturi:** ceea ce a fost, un neant, ceea ce va fi, un neant. Timpul, spune Aristotel, este divizibil, dar părţile lui, dintre care unele sunt în viitor iar altele în trecut, nu există. Este timpul o fiinţă sau o nefiinţă? Înţelegem răspunsul stânjenit al lui Aristotel: timpul are doar o existenţă imperfectă şi obscură.

7. Timpul stăpânit de conştiinţă

Am văzut de ce era timpul „forma neputinţei mele”. El este ceea ce fuge fără încetare, în acelaşi timp fiinţa mea proprie şi ceea ce, în fiecare clipă, mă desparte de mine însumi. Totuşi, nu pare că sunt cu totul prizonier al devenirii. Dacă aş fi cuprins în întregime în fluxul duratei, nu aş avea conştiinţă că această durată durează. Astfel, înotătorul imprudent, prins de un curent marin, nu vede, dacă nu-şi întoarce privirea, că se îndepărtează rapid de plajă. Dar eu îmi dau seama că timpul curge, eu gândesc timpul, eu sesizez o relaţie între diferite părţi ale timpului şi această relaţie nu poate aparţine nici uneia dintre ele. Leon Brunschvicg spunea: „Judecăţile care au ca obiect timpul sunt judecăţi în afara timpului.” Cel puţin pot să spun că mă sustrag în parte devenirii şi că o domin, deoarece sunt, în acelaşi timp, o conştiinţă în timp şi o conştiinţă a timpului. Dacă aş fi prins în întregime în timp, singurul mod al temporalităţii ar fi prezentul. Trecutul nemaiexistând, iar viitorul neexistând încă, existenţa mea ar coincide punctual cu fiecare clipă şi nu aş avea nici o conştiinţă a timpului. Dar în realitate, eu îmi iau o distanţă faţă de fluxul devenirii, iar dacă, într-un anumit mod, nu scap niciodată de prezent, într-un alt mod se poate spune că ies din el întruna. Eu mă gândesc la ceea ce am făcut şi la ceea ce voi face, eu sunt această „fiinţă a depărtărilor” de care vorbea Martin Heidegger, care

proiectează grijile şi visurile sale în viitor, care este mereu puţin înaintea şi de asemenea puţin în urma sa, fiindcă îşi poate evoca trecutul. În orice caz ea nu coincide niciodată în mod riguros cu sine, nu este niciodată propriul său contemporan.

Omul – conştiinţă în timp şi conştiinţă a timpului

Filozofia de azi a dezvoltat mult aceste descrieri şi a tras adeseori concluzia că temporalitatea este însăşi realitatea umană. În perspectiva raţionalistă în care ne situăm, am spune mai degrabă că prin conştiinţa timpului se exprimă depăşirea temporalităţii prin spirit şi se dezvăluie în om dimensiunea reflexiei şi a raţiunii. Într-un sens, aşa cum am văzut, eu sunt timp, dar în alt sens, eu am timp; altfel spus, comportamentul meu nu este determinat în mod mecanic de stimulii înconjurători. Eu am libertatea de a reflecta, de a lua în consideraţie mai multe posibilităţi, de a-mi amâna reacţiile. Pot să-mi organizez existenţa ţinând seama de diferitele momente ale timpului şi asta pentru că în mine se află un principiu de reflexie şi de sinteză care, într-o anumită măsură, scapă de curgerea tuturor lucrurilor. Chiar în momentul în care spuneţi: „M-am schimbat mult”, nu totul s-a schimbat în voi, deoarece raportaţi aceste schimbări la unitatea aceluiaşi „eu”.

Dacă vom aprofunda această analiză, vom descoperi că prin conştiinţa timpului nu se dă diferitelor momente ale timpului o valoare identică. De fapt, orice conştiinţă a timpului se sprijină pe viitor. Actele mele prezente nu au sens decât în funcţie de viitorul pe care îl am în vedere. Această pagină pe care o scriu, această cumpărătură pe care o fac la un negustor, acest rest de friptură pe care îl pun în frigider o dovedesc în aceeaşi măsură. Nu aş face nimic din toate acestea dacă aş fi sigur că într-o jumătate de oră voi fi mort sau, cel puţin dacă aş fi sigur că după o jumătate de oră nu va mai exista nici un om pe pământ pentru a continua actele mele şi a le da un sens. Însuşi trecutul nu dobândeşte semnificaţie şi valoare decât pornind de la proiectele prin care eu vizez viitorul meu, ceea ce este adevărat nu numai despre memoria personală a fiecăruia dintre noi, ci şi despre

trecutul istoric, aşa cum fiecare popor îl reconstruieşte şi îl imaginează în funcţie de aspiraţiile sale actuale.

Aşadar, conştiinţa ce o am despre timp se află în serviciul acţiunii, şi aici trebuie să nuanţăm analizele propuse mai înainte în legătură cu neputinţa umană faţă de temporalitate. Fără îndoială că timpul este ireversibil şi eu nu pot face ca ceea ce am înfăptuit să nu fi fost înfăptuit. Dar pot, luând cunoştinţă de acest trecut, să-i dau un sens nou şi să trag învăţăminte pentru viitor. După remuşcarea sterilă vine căinţa fecundă, iar neputinţa iniţială s-a convertit în libertate[51].

2. O problemă clasică: realitatea sau idealitatea timpului şi a spaţiului

Istoria problemelor şi teoriilor filozofice reţine în mod tradiţional această întrebare: spaţiul şi timpul există în lucruri, sunt realităţi obiective sau pur şi simplu relaţii concepute de spiritul omului între lucruri, moduri subiective de reprezentare a lumii? Teoriile care adoptă prima soluţie se numesc realiste, iar cele care susţin al doilea punct de vedere, idealiste.

1. Teoriile realiste clasice

Teoria cartezianã este în mod funciar realistă. Timpul este o succesiune de momente independente unele de altele. În ceea ce priveşte spaţiul, el constitue esenţa proprie a corpurilor, substanţa materială însăşi. Descartes spune despre materie: „Eu concep întinderea sa sau proprietatea pe care o are de a ocupa spaţiu nu ca un accident ci ca adevărata sa formă şi ca esenţa sa.” (spaţiul fiind considerat ca substanţă, în universul cartezian nu există vid).

Concepţia lui Newton este de asemenea tipic realistă, dar diferită. Newton nu confundă spaţiul cu substanţa materială (după cum nu confundă nici geometria, ştiinţă a spaţiului, cu fizica, ştiinţă a materiei, pe când

[51] Alături de timpul care angoasează şi sfâşie, există timpul care alină, timpul care vindecă, precum şi timpul care împlineşte şi maturizează: „Timpul nu exprimă numai neputinţa mea deoarece el este dimensiunea progresului.”

Descartes le identifică). Dar, pentru Newton, spaţiul şi timpul sunt cadre reale, absolute, existente independent de obiectele care se găsesc în ele sau de evenimentele care se petrec în ele: „Timpul absolut, adevărat şi matematic în sine şi prin natura sa, fără relaţie cu nimic exterior lui, se scurge în chip uniform. Spaţiul absolut prin natura sa, fără relaţie cu nimic exterior lui, rămâne mereu acelaşi.” Alături de mişcările relative (marinarul se plimbă pe puntea corăbiei care ea însăşi se deplasează pe ocean), există mişcări absolute (de exemplu, Pământul se mişcă în raport cu spaţiul absolut). Şi chiar dacă nu există în mod practic, ceea ce este posibil, „nici o mişcare uniformă care să poată servi pentru a măsura exact timpul, toate mişcările putând fi accelerate sau încetinite” rămâne faptul că „curgerea timpului absolut este imuabilă”. Parametrul *t* care figurează în ecuaţiile mecanicii este acest timp uniform, ideal. Acest timp absolut, existând independent de fenomenele care durează, acest spaţiu absolut existând independent de fenomenele întinse sunt mai mult decât cadrele create de Dumnezeu pentru a cuprinde lumea. Spaţiul şi timpul par să fie atribute ale lui Dumnezeu însuşi, felul lui de a percepe *(sensorium Dei)* şi chiar de a fi. „Dumnezeu durează mereu şi este prezent pretutindeni şi existând mereu şi pretutindeni el constituie spaţiul şi timpul.”

2. Teoriile idealiste

a) Critica leibniziană a realismului cartezian şi newtonian

Împotriva lui Descartes, Leibniz observă că întinderea nu poate fi substanţă. Căci întinderea se lasă divizată la infinit. Orice substanţă este una, în timp ce întinderea este pură multiplicitate.

De asemenea, Leibniz a întreţinut o corespondenţă polemică cu un discipol al lui Newton, Clarke. Leibniz nu vrea să acorde spaţiului şi timpului o realitate absolută în afara lucrurilor întinse şi a evenimentelor succesive. De ce să ne imaginăm că receptacolul nelimitat al unui spaţiu sau timp absolut este necesar micii noastre lumi finite? Aceasta ar fi „o colivie prea mare pentru o muscă prea mică”. Punctul de

vedere al lui Leibniz se înţelege foarte bine pornind de la metafizica sa generală: Dumnezeu este totdeauna determinat de principiul raţiunii suficiente. Or, acest principiu ar fi dezminţit de existenţa unui cadru absolut, spaţio-temporal independent de lume: „Dacă timpul ar fi real, independent de lucrurile care durează, n-am putea explica de ce a creat Dumnezeu lumea mai degrabă într-un moment decât în altul, alegerea momentului creaţiei nu ar avea raţiune suficientă”, şi tot aşa locul creaţiei. Dacă renunţăm la preexistenta unui spaţiu real şi a unui timp real, dificultatea dispare. Dumnezeu nu a creat în timp şi în spaţiu adică într-un moment şi într-un loc care nu pot fi justificate în mod necesar. Dar el a creat lumea, şi pornind de la această creaţie, spaţiul şi timpul trebuie să fie interpretate doar ca ordine şi relaţie între lucruri: „Spaţiul este ordinea coexistenţelor posibile aşa cum timpul este ordinea succesiunilor posibile.” Adică, pentru creaţia efectivă nu au fost reţinute decât „composibilele”, altfel spus posibilele compatibile între ele. Spaţiul şi timpul nu sunt nimic altceva decât ordini de compatibilitate distincte. De exemplu, anumite evenimente pot fi simultane. Aceasta este compatibilitatea spaţială. Dar să presupunem că existenţa tânărului care sunt eu şi a bătrânului care voi fi sunt în mod egal necesare armoniei universului; eu nu pot fi în mod simultan şi tânăr şi bătrân, dar pot să fiu una şi alta în mod succesiv. Timpul este acela care exprimă această compatibilitate din care simultaneitatea este exclusă. Spaţiul şi timpul, după Leibniz, nu sunt lucruri, ci pure relaţii.

b) Idealismul kantian

Pentru Kant, de asemenea, nu e posibil să considerăm spaţiul şi timpul ca realităţi absolute. Căci ne-am izbi atunci de contradicţii insolubile care sunt expuse în Prima Antinomie. De exemplu, să presupunem că lumea are un început în timp şi limite în spaţiu. Această ipoteză pare mai întâi rezonabilă: de exemplu, nu pot admite că momentul actual a fost precedat de o infinitate de momente şi de fenomene. Dacă lumea nu ar avea un început, atunci seria fenomenelor nu ar junge niciodată la momentul actual. Cum

spuneau scolasticii: „Infinitul înapoi este imposibil.” Pe de altă parte, dacă lumea a avut un început, nu mă pot opri să întreb: Dar înainte (de acest început) ce se întâmpla? La fel, dacă spaţiul are limite, îmi voi pune totuşi întrebarea: Dar dincolo nu există ceva? Pentru gândire e tot atât de neconceput că spaţiul şi timpul sunt finite pe cât de neconceput este că sunt infinite. Teza care afirmă limitele spaţiului şi timpului nu poate fi susţinută cu mai mult succes decât antiteza care le contestă. Singurul mijloc de a evita aceste dificultăţi este să încetăm de a considera spaţiul şi timpul ca lucruri în sine. Spaţiul şi timpul sunt cadre *a priori* ale percepţiei noastre, condiţii subiective ale reprezentării mele despre lume. Faptul că nu putem face abstracţie de ele, că nu putem să ne reprezentăm nimic în afara lor, nu arată că ele fac parte din noi? Spaţiul are deci un caracter de necesitate fiindcă eu nu pot cunoaşte nimic fără el. El este universal, pentru că construcţiile *a priori* ale geometriei sunt universal valabile. Caracterul esenţial al cadrului spaţio-temporal este aşadar **idealitatea sa transcendentală.** Idealitate, fiindcă el nu e decât o formă subiectivă a percepţiei mele, idealitate transcendentală fiindcă el este o condiţie *a priori* universală şi necesară a oricărei cunoaşteri („transcendental” înseamnă, la Kant, condiţie a priori a oricărei cunoaşteri). Kant precizează, de altfel, că spaţiul este forma simţului extern (noi percepem, după el, lumea exterioară deopotrivă după forma spaţiului şi după aceea a succesiunii temporale), pe când timpul este forma simţului intern (eu percep viaţa mea interioară ca succesiune de momente şi de stări). Dar spaţiul şi timpul, alături de caracterul lor de idealitate transcendentală, prezintă şi un aspect de **realitate empirică.** Ele sunt în acelaşi timp forme de cunoaştere şi date empirice. Spaţiul, de exemplu, nu este un concept, căci un concept este un simbol care rezumă realităţi concrete date anterior (conceptul de „câine” simbolizează câinii existenţi). Unitatea spaţiului, dimpotrivă, este un dat primar, anterior oricărei compoziţii, obiectul unei intuiţii pure. Părţile spaţiului sunt obţinute după aceea prin diviziune. Iar aceste părţi nu sunt neasemănătoare între ele cum sunt indivizii pe care îi reuneşte un concept. Ele sunt omogene. Spaţiul este deci, după Kant, o intuiţie pură a

sensibilităţii mele şi nu un concept abstract construit de intelect. La urma urmei, proprietăţile spaţiului kantian (omogen, cu trei dimensiuni) sunt cele ale spaţiului euclidian şi ale spaţiului newtonian. Kant nu a făcut decât să transpună în spiritul omului spaţiul şi timpul absolute ale lui Newton. *Sensorium dei* a devenit *sensorium hominis.*

3. Concluzie

Ce soluţie să propunem? Mai întâi, ni se pare că putem atribui spaţiului şi timpului o realitate exterioară conştiinţei noastre. A o nega ne-ar obliga să punem ipoteza unei lumi în sine non-temporale şi non-spaţiale care ar fi incognoscibilă. De altfel, imposibilitatea pentru noi de a ne sustrage spaţiului şi timpului, imposibilitatea de a le înţelege perfect nu sunt deloc temeiuri pentru a nu le acorda decât o existenţă subiectivă.

Totuşi există ceva adevărat în subiectivism: într-adevăr, ideea pe care ne-o facem despre spaţiu şi despre timp, despre structura lor, depinde şi de noi înşine (ea variază în raport cu civilizaţiile şi nu este aceeaşi la copil şi la adult). La origine, spaţiul şi timpul sunt date intuitive, subiective; dar noi suntem capabili, pornind de la ele, să construim noţiuni de spaţiu şi de timp susceptibile de a corespunde din ce în ce mai mult realităţii (valoarea unui concept ştiinţific măsurându-se în definitiv prin bogăţia datelor experimentale de care el poate da seama şi prin fecunditatea aplicaţiilor sale tehnice). Astfel, spaţiul şi timpul construite, respectiv conceptele ştiinţifice de spaţiu şi timp cele mai evoluate sunt mai obiective decât datele imediate ale conştiinţei care nu reflectă, la limită, decât propria noastră structură.

Kant a descris ca un dat intuitiv, ca o formă imediată a percepţiei noastre, spaţiul omogen cu trei dimensiuni al lui Euclid şi Newton; de fapt, acesta este o noţiune deja evoluată care se situează la un anumit nivel de dezvoltare a ştiinţelor. Acest spaţiu, se pare, nu este nici o intuiţie originară, nici un dat definitv al cunoaşterii.

a) Formele primitive şi subiective ale reprezentării spaţio-temporale.

La animale, la copii, la primitivi, spaţiul şi timpul sunt date foarte îndepărtate de ideea pe care un om civilizat, şi cu atât mai mult un savant, şi-o pot face despre spaţiu şi timp. Legat de aceasta, să remarcăm că există un spaţiu concret şi eterogen trăit, tot aşa cum există şi o durată trăită. Iar opoziţia introdusă de Bergson între spaţiu şi timp este cam artificială, întrucât el consideră spaţiul şi timpul la niveluri foarte diferite de elaborare, mai precis el opune unui spaţiu geometric, foarte conceptualizat, o durată psihologică intuitivă şi imediată.

Spaţiul trăit este eterogen şi calificat: nu numai că spaţiul fiecărei specii animale este relativ la structura organelor sale senzoriale, dar el mai este calificat de instinctele fiinţei vii. Von Uexküll a arătat că „fiecare specie are doar un contact parţial cu universul, restul fiind pentru ea fără valoare, aproape fără existenţă”. Spaţiul nu este deloc deosebit de obiectele întinse şi de *Umwelt,* lumea înconjurătoare, nu se defineşte în termeni de distanţă geometrică, ci în termeni de valoare vitală sau de interes. La nivelul existenţei spontane (iar acest lucru este adevărat atât la om cât şi la animal), spaţiul este, aşa cum a arătat Lewin, un câmp de mijloace şi de scopuri *(means ends field)* ale cărui regiuni nu prezintă toate acelaşi interes (de exemplu, în clasă, uşa, ferestrele, catedra profesorului nu sunt locuri oarecare, ci regiuni calificate având fiecare semnificaţia sa proprie).

În această ordine de idei, sociologi şi antropologi au arătat că spaţiul populaţiilor primitive se opune totalmente spaţiului vid şi formal pe care îl concepe raţiunea. Spaţiul este figurat după modelul unei tabere (considerată, de exemplu, ca fiind circulară) şi divizat în regiuni. Spaţiul este structurat, fiecare loc are o calificare distinctă şi concretă. Totemul se întrupează în peisaj, iar spaţiul se organizează în jurul altarului, al locului sacru. Analizele lui Leenhardt au îmbogăţit în această privinţă un punct de vedere pe care Lévy-Bruhl îl dezvoltase deja. El scria, în *La Mentalité primitive:* „Regiunile spaţiului nu sunt concepute, nici propriu-zis reprezentate, ci mai curând simţite în cadrul unor ansambluri complexe în care fiecare este inseparabilă de ceea ce o ocupă. Fiecare

depinde de animalele reale sau mistice care trăiesc în ea, de plantele care cresc acolo, de triburile care o locuiesc, de vânturile şi furtunile care o bântuie.” Tot aşa, deosebirea dintre dreapta şi stânga (chiar dacă ea are o bază fiziologică în dualitatea emisferelor cerebrale) este în mod sigur de origine socială şi religioasă.

Este deosebit de interesantă studierea, la copil, a elaborării progresive a noţiunii de spaţiu, cum a făcut-o Jean Piaget. La început noţiunea de spaţiu nu este nici măcar unificată: există mai multe spaţii, corespunzătoare pluralităţii schemelor de acţiune şi de explorare ale copilului. Există spaţiul bucal al suptului, spaţiul tactil al apucatului şi spaţiul vizual. Progresiv, aceste spaţii diverse sunt unificate. De exemplu, copilul ajunge să sesizeze obiectele pe care le vede, să coordoneze viziunea şi prehensiunea. Lucrul cel mai îndelungat şi mai greu este abandonarea egocentrismului primitiv şi dobândirea noţiunii de reversibilitate: la început, corpul propriu este perspectiva privilegiată, chiar exclusivă, în jurul căreia copilul organizează spaţiul său; mai târziu, el va reuşi să-şi considere corpul ca un obiect oarecare şi va şti să-şi situeze mişcările în raport cu obiectele (la fel cum situează mişcările obiectelor în raport cu corpul său).

Ca şi spaţiul, timpul poate fi considerat de asemenea la diferite niveluri. Insectele pot fi dresate (cu ajutorul metodei reflexelor condiţionate) ca să vină, la intervale de timp regulate, să-şi caute hrana. Experimentul a arătat că revenirile periodice pot fi grăbite sau întârziate, în funcţie de variaţiile de temperatură sau de absorţia anumitor substanţe, aceşti factori determinând accelerarea sau încetinirea metabolismului.

Am descris deja timpul psihologic uman legat în mod intim de valorile şi semnificaţiile evenimentelor care îl umplu. Acest timp psihologic este adesea un timp social, ritmat prin revenirea sărbătorilor, a vacanţelor, a „zilelor importante”. În societatea noastră impregnată de valori ştiinţifice, calendarul ne trimite la fenomenele astronomice şi la timpul obiectiv şi raţional. Dar nu la fel se întâmplă în societăţile primitive, după cum nu la fel era în Roma antică în legătură cu care deja Fustel de Coulanges scria: „Calendarul nu era reglat nici după

mişcarea lunii, nici după mişcarea aparentă a soarelui; el nu era reglat decât după legile religiei, legi misterioase pe care doar preoţii le cunoşteau.” Cu toate acestea, pornind de la acest timp eterogen, calificat, ale cărui momente nu sunt echivalente, ci are fiecare personalitatea sa particulară, raţiunea se străduieşte să construiască un concept de timp obiectiv exact cum construieşte, pornind de la spaţiul trăit, un spaţiu raţional.

b) Conceptul raţional de spaţiu şi de timp

Spaţiul euclidian omogen, cu trei dimensiuni, timpul newtonian, în care Kant a văzut forme *a priori,* imediate, necesare şi universale ale percepţiei, sunt deci, în realitate, rezultatul unor construcţii ştiinţifice. Dar trebuie să subliniem că conceptualizarea spaţiului şi timpului nu se opreşte la acest nivel. Nu numai geometriile non-euclidiene ne-au făcut să concepem alte spaţii posibile, dar şi Einstein, pentru a interpreta ecuaţiile electromagnetismului, a remaniat întreaga mecanică newtoniană clasică şi, o dată cu ea, conceptele de spaţiu şi de timp. Experienţa lui Michelson şi Morley a dezvăluit imposibilitatea de a pune în evidenţă mişcarea Terrei în raport cu spaţiul absolut, cu eterul. O rază de lumină care se propagă în sensul mişcării Terrei nu pare să aibă, în raport cu Terra, o viteză mai mică decât o rază lansată în sensul opus: teoria relativităţii restrânse elimină conceptul newtonian de mediu absolut şi arată dependenţa strânsă a spaţiului şi timpului de mişcarea obiectelor materiale.

Pe de altă parte, teoria relativităţii generalizate stabileşte legătura dintre proprietăţile geometrice ale spaţiului şi câmpul gravitaţional.

Pentru a interpreta această evoluţie a conceptelor ştiinţifice, trebuie deci să facem o deosebire între conceptele pur matematice, ca acelea care sunt folosite în geometriile non-euclidiene şi care sunt pure construcţii ale spiritului (cât timp n-au servit de modele pentru interpretarea fenomenelor fizice), şi conceptele propriu-zis experimentale. **Concepţia einsteiniană nu pledează nicidecum împotriva realităţii spaţiului şi a timpului.** Ea arată doar că concepţia

euclidiană a spaţiului şi concepţia newtoniană a timpului trebuie să fie revizuite, tocmai pentru a da mai fidel seama de realitatea spaţio-temporală în concordanţă cu datele experimentale.

4. Istoria

Timpul nu începe cu naşterea noastră şi nu se sfârşeşte cu moartea noastră. În realitate, noi suntem cuprinşi într-un flux temporal. Vom fi absenţi din timpul viitor aşa cum am fost absenţi din timpul trecut. N-am auzit pasul greu al legiunilor lui Hannibal, nu am participat la Revoluţia franceză al cărei bicentenar l-am sărbătorit recent. La Roma, mormintele păgâne purtau adeseori inscripţia: *Non eram, fui, non sum* (Nu eram, am fost, nu mai sunt).

Istoria: ştiinţă a devenirii

Istoria este această curgere nedeterminată a timpului, în care fiecare dintre noi nu este decât un scurt moment. Vi se cere aici să evitaţi un contrasens pe care imprecizia limbii îl poate favoriza. Trebuie, într-adevăr, să distingem ceea ce cuvântul istorie nu precizează: *ştiinţa istoriei* (în germană *Historie),* şi istoria considerată ca *devenirea istorică î*nsăşi (în germană *Geschichte)* al cărui studiu îl întreprinde ştiinţa istorică. Obiectul acestui paragraf nu este ştiinţa istorică cu metodele ei, cu dificultăţile ei, ci devenirea istorică considerată ca obiect al reflexiei filozofice.

În sensul cel mai larg al cuvântului, tot ce există are o istorie sau, mai bine, este o istorie, pentru că totul se schimbă. Soarele, la fel ca toate stelele, are o istorie, el s-a născut şi va muri. Speciile de animale, pe care încă în secolul al XVIII-lea Linné şi Cuvier le credeau fixe (în interiorul speciei asemănătorul dă naştere mereu asemănătorului), sunt astăzi, ştim acest lucru, supuse unei evoluţii. Fiinţele vii de astăzi, de pe suprafaţa Terrei, au ca strămoşi indivizi care nu erau identici cu ele. Astfel, calul actual derivă, printr-o serie de transformări care s-au desfăşurat în epoca terţiară (şi despre care ne aduc mărturie fosilele), dintr-un mamifer cu cinci degete de talie mai mică decât aceea a calului actual.

Evoluţie şi istorie

Această evoluţie care s-a întins de-a lungul a milioane de ani l-a privit şi pe om (apărut pe pământ în urmă cu un milion de ani). De la australopitec la omul de Neandertal, apoi la omul de Cro-Magnon (de care ne despart numai treizeci de mii de ani), morfologia s-a modificat, creierul şi-a mărit volumul. În schimb, de la omul de Cro-Magnon la omul din societăţile actuale, nu s-a produs nici o evoluţie biologică sensibilă, nici o modificare importantă a organismului, deci nici o evoluţie; dar câte modificări tehnice, culturale! **Istoria a preluat ştafeta de la evoluţie.** Numim, aşadar, evoluţie sau transformism schimbările biologice ale organismelor în cursul timpului; numim istorie **schimbările societăţilor umane în timp.**

Ceea ce deosebeşte deci umanitatea de animalitate – cum a văzut foarte bine sociologul francez Auguste Comte (1798-1857) – este faptul că numai umanitatea are o **istorie** în sens strict. În societăţile animale (dacă facem abstracţie de evoluţia foarte lentă a organismelor), nimic nu se schimbă de la o generaţie la alta. Omul, dimpotrivă, în afară de ereditatea sa biologică, primeşte o moştenire culturală. Vorbirea, apoi scrisul transmit descendenţilor tradiţiile strămoşilor. Această moştenire care, cum s-a spus, „îi face pe fii mai vârstnici decât au fost taţii lor”, constituie un punct de plecare pentru inovaţiile, descoperirile, progresele pe care noua generaţie le adaugă moştenirii şi le transmit generaţiei următoare. Tradiţie şi progres, care sunt astfel cele două feţe ale istoricităţii, creează, după cum spune Comte, „o legătură intimă a individului cu ansamblul speciei actuale, trecute şi viitoare”. În acest sens nu trebuie să opunem invenţie şi tradiţie, invenţiile unei generaţii devenind tradiţiile generaţiei următoare. Sentimentul acut al acestei continuităţi istorice i-a inspirat lui Auguste Comte celebra sa formulă: „Omenirea se compune din mai mulţi morţi decât vii.”

Istorie lineară şi istorie dialectică

Acumularea invenţiilor – care devin tradiţii – ne-ar îndemna să credem că istoria este o linie continuă. Acest lucru îl sugera Pascal în termenii următori: „Tot şirul oamenilor în cursul atâtor secole trebuie să fie considerat ca un singur om care persistă mereu şi care învaţă continuu.”

Pascal se gândea mai ales la istoria ştiinţelor, la progresul continuu al cunoştinţelor ştiinţifice. Dar, chiar şi în acest domeniu, se pare că istoria nu are nicidecum această alură paşnică de acumulare regulată. Devenirea istorică nu este lineară, ci, cum bine a văzut Hegel, la începutul secolului al XIX-lea, **dialectică.** Altfel spus, devenirea nu se realizează decât prin crize şi lupte, prin salturi succesive care corespund soluţionării unei crize, sintezei unor contradicţii. Devenirea istorică are loc, ca şi progresul gândirii, printr-un dialog pasionat, prin soluţionarea unor puncte de vedere contradictorii, de la **teză** la **antiteză** şi de la aceasta la **sinteză.** Istoria nu este deci mereu şi în mod esenţial adiţiune de tradiţii şi de invenţii, ci ea face loc **contradicţiei, negaţiei,** ea operează fără încetare rupturi de tradiţie. Să nu uităm că epoca în care a trăit Hegel a fost, cu Revoluţia franceză şi cu consecinţele ei, o perioadă critică, plină de răsturnări, în care prezentul nu se adăuga doar la trecut, dar se şi silea să-l nege. Hegel este martorul unei perioade zbuciumate şi revoluţionare; o perioadă în care istoria pare a se accelera, în care „uriaşul îşi încalţă cizmele de şapte leghe”.

Concepţia despre istoria dialectică se întinde de altfel asupra tuturor momentelor devenirii şi asupra tuturor domeniilor culturii umane. Să luăm un exemplu din istoria artei. Arta Egiptului antic este o artă simbolică ale cărei opere sunt stranii şi colosale (de exemplu, piramidele cu dimensiuni uriaşe). Arta greacă clasică reprezintă antiteza acestei lipse de măsură. Zeii nu mai sunt aici nişte monştri, ci atleţi frumoşi cu forme armonioase; modelul artei greceşti este forma graţioasă, senină, echilibrată. La rândul ei, arta romantică, ce triumfă în secolul al XIX-lea, dar care a apărut o dată cu creştinismul (catedrale), constituie o sinteză. Ea păstrează valoarea umană a stadiului precedent, dar respinge răceala lui lipsită de suflet. Seninătatea greacă este abandonată. Arhitectura, pictura, muzica şi poezia vor exprima luptele şi suferinţele spiritului.

Filozofia hegeliană a istoriei a fost destinată unei mari cariere. În timp ce până atunci filozofii tindeau să privească viaţa, după formula lui Spinoza, „sub aspectul eternităţii”,

Hegel ne învaţă să privim fiecare lucru din unghiul de vedere al istoriei. Cutare obicei, cutare instituţie a trecutului, pe care astăzi le socotim absurde sau revoltătoare, devin pe deplin inteligibile dacă suntem în stare să le situăm în timp. În cadrul unei filozofii a istoriei vom putea să dăm sensul său deplin formulei lui Hegel: „Tot ce este real, este raţional." Dar filozofia hegeliană a istoriei a provocat trei feluri de critici:

Critica filozofiei hegeliene a istoriei

a) Mai întâi pentru Hegel, istoria pare să se identifice cu Providenţa însăşi. Istoria care, în aparenţă, nu este decât dezordine, care oferă la suprafaţă spectacolul „dezordinii celei mai pestriţe" („un fapt mărunt se produce după o enormă desfăşurare de forţe" sau vedem, „ceva enorm, ţâşnind din condiţii în aparenţă minime"), istoria este ascensiunea şi manifestarea progresivă a Spiritului universal. „Spiritele popoarelor" constituie „diversele momente" şi „diversele trepte de revelare a Ideii, de realizare a Spiritului absolut în lume".

Acestui idealism deliberat, marxiştii îi opun **materialismul** lor. Nu Spiritul face istoria, ci munca omenească în luptă cu materia. Astfel încât contradicţiile care explică efectiv dialectica istoriei nu apar între „spiritele popoarelor" ci între clasele sociale ale căror lupte (în fiecare etapă a mişcării forţelor productive) constituie resorturile foarte materiale ale devenirii istorice.

b) Istoricismul hegelian prezintă pericolul de a **justifica totul.** A identifica istoria cu Providenţa triumfătoare, a spune ca Hegel că Providenţa „pune nenorocirea, suferinţa, scopurile particulare şi voinţa popoarelor în slujba înfăptuirii scopului său absolut şi a gloriei sale", înseamnă a diviniza istoria. N-a salutat oare Hegel în învingătorul Napoleon, trecând prin Jena, „Spiritul Universal călare"? Raţiunea hegeliană nu riscă oare să absolve şi chiar să glorifice cele mai crunte atrocităţi ale istoriei? Ilustra formulă a lui Hegel: „Istoria lumii este judecata de apoi a lumii" trebuie respinsă, căci ea confundă faptul şi dreptul, evenimentul şi valoarea.

c) Dintr-un punct de vedere mai general, trebuie spus că filozofii ca aceea a lui Hegel se sprijină pe postulatul **progresului,** pe această idee contestabilă că schimbarea

duce mereu, în cele din urmă, spre o stare mai bună. Desigur, progresele ştiinţifice şi tehnice pot fi constatate şi măsurate. Dar în numele cărui criteriu putem afirma un progres moral, un progres artistic? Erorile mână şi ele lumea. Speranţa în viitorul omenirii este o chestiune de credinţă, nu de raţiune.

IDEILE ESENŢIALE

Elementele comune spaţiului şi timpului: ambele sunt cadre *a priori,* sau, cum spune Kant, „transcendentale”, prin care trece în mod necesar experienţa noastră privitoare la lume. Eu pot suprima în imaginaţie, toate cărţile, toată mobila care umple această sală. Dar nu pot suprima – nici chiar în imaginaţie – spaţiul însuşi, condiţie *sine qua non* a oricărei percepţii. Tot aşa, pot goli timpul de orice eveniment, pot presupune că în ora care a trecut n-am spus nimic, n-am scris nimic, n-am făcut nimic: dar nu pot suprima timpul însuşi. Poetului care roagă timpul să-şi „oprească zborul”, filozoful îi pune întrebarea: „Cât timp îşi va opri timpul zborul?” Diferenţa cea mai manifestă dintre spaţiu şi timp este aceasta: spaţiul este *reversibil* (pot merge din locul *A* în locul *B* şi, apoi, să mă întorc din *B* în *A*), în timp ce timpul este *ireversibil*. Deosebirea dintre înainte şi după are un sens unic: parcurg un fragment de timp de la naşterea mea la moartea mea, fără posibilitate de întoarcere.

Spaţiul e uşor de gândit, căci el este un obiect ce se află în faţa mea, pe care îl pot diviza şi măsura. Pot, de asemenea, să măsor spaţiul parcurs de un mobil, în timp, dar durata însăşi, deoarece ea se confundă cu propria mea existenţă, este aproape imposibil de gândit: eu nu ies niciodată din prezent, în sensul strict al cuvântului, şi pot să spun că nu există decât prezentul. Dar pot să spun cu aceeaşi rigoare că prezentul nu există căci el nu e decât un punct matematic sau se dizolvă într-un viitor foarte apropiat şi un trecut imediat. Timpul, spunea Aristotel, este o entitate care se descompune în două neanturi: ceea ce a fost, un neant, ceea ce va fi, un alt neant. Timpul, totuşi, nu mă ia cu sine în întregime, fiindcă am conştiinţă de timpul care trece. A spune: „m-am schimbat mult” înseamnă a raporta schimbările care au loc în timp la un „subiect” care domină în mod misterios timpul. Conştiinţa care recunoaşte dependenţa mea de timp tocmai ea este acea prin care mă sustrag timpului.

Toate evenimentele lumii, timpul le duce cu sine şi această curgere ireversibilă se numeşte Istorie. Să lăsăm la o

parte ştiinţa istorică ce se sileşte să explice cutare moment al timpului, să pună în lumină cauzele şi efectele lui. Să ne aplecăm asupra realităţii istorice care ne învăluie. Dintre toate problemele pe care ni le pune istoria, una dintre cele mai esenţiale este aceea a realităţii sau iluziei progresului. Ştiinţa, tehnica se dezvoltă şi se perfecţionează cu timpul. Dar putem vorbi de progres în artă, în morală, în instituţii? Numai viitorul judecă trecutul, spunea Hegel: „Istoria lumii este judecata de apoi a lumii.” Dar şi erorile mână lumea, ororile şi crimele se repetă. Şi este o problemă nerezolvată aceea de a şti dacă istoria are, într-adevăr, un sens sau este doar dezordine şi haos.

LECTURI

BERGSON, H., *Eseu despre datele imediate ale conştiinţei",* trad. rom., Institutul European Iaşi, 1992; *L 'Evolution créatrice.* KANT, I., *Critica raţiunii pure,* prima parte: *Estetica transcendentală;* trad. rom., Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969.
BACHELARD, G., *La Dialectique de la durée* (operă antibergsoniană bogată în observaţii originale); *La Poètique de l'espace,* P.U.F.
HEIDEGGER, M., *l'Etre et le Temps,* Gallimard
MÉRLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception,* Gallimard, (partea a Il-a: *Spaţiul,* p. 281 şi urm. şi partea a III-a: *Temporalitatea,* p. 469 şi urm.)
ARON, R., *Dimensions de la conscience historique,* 10-18.
BURGELIN, P., *L 'Homme et le Temps,* Aubier.
HEGEL, G. W. F., *Prelegeri de filozofie a istoriei,* trad. rom., Editura Academiei, Bucureşti, 1968
KANT, I., *La Philosophie de l'historie,* Gonthier, Médiations.
LEVI-STRAUSS, C., *Race et Histoire* (entretiens), Denoël-Gonthier.

TEXT COMENTAT

Veşnica întoarcere

Cea mai mare greutate. – Ce-ar fi dacă, într-o bună zi sau noapte, s-ar strecura un demon în singurătatea ta cea mai mare şi ţi-ar spune: „Viaţa asta, aşa cum ai trăit-o şi cum o trăieşti şi astăzi, va trebui s-o mai trăieşti o dată şi încă de nenumărate ori; şi nu va fi nimic nou în ea, ci fiecare suferinţă şi fiecare plăcere, fiecare gând şi suspin şi tot ceea ce este nespus de mic şi de mare în viaţa ta, trebuie să ţi se reîntoarcă, totul în aceeaşi înşiruire – şi acest păianjen şi această lumină a lunii printre copaci, de asemenea această clipă şi eu însumi. Veşnica clepsidră a existenţei se răstoarnă iar şi iar, mereu – şi tu cu ea, praf al prafului!" Nu te-ai arunca la pământ şi ai scrâşni din dinţi, blestemându-l pe demonul care ar vorbi aşa? Sau ai trăit o dată o clipă nemaiîntâlnită şi i-ai răspunde: „eşti un Dumnezeu şi niciodată n-am auzit ceva mai dumnezeiesc!" Dacă te-ar copleşi acest gând, aşa cum eşti, te-ar preschimba şi poate te-ar zdrobi; întrebarea în toate şi în orice „mai vrei lucrul acesta încă o dată şi încă de nenumărate ori?" ar apăsa ca cea mai mare greutate asupra faptelor tale! Sau cât ar trebui să te iubeşti pe tine însuţi şi viaţa pentru a *nu mai cere nimic* decât această ultimă şi eternă confirmare şi pecetluire?

(Nietzsche, *Ştiinţa voioasă,* cartea a IV-a, § 341)

COMENTARIU

a) Prezentarea textului

În vara anului 1881, Nietzsche se află în Haute-Engadine, în sătucul Sils-Maria. Aici în timpul unei plimbări pe marginea lacului Silvaplana, în locul numit Surlei, aproape de o ieşitură stâncoasă (pe care este astăzi fixată o placă ce aminteşte de eveniment), el are pentru prima oară intuiţia Veşnicei întoarceri. Elementele lumii fiind în număr finit, combinaţiile posibile sunt de asemenea finite, fiecare din momentele vieţii noastre va trebui să se repete. Noi vom trece de nenumărate ori prin aceleaşi faze, vom retrăi mai târziu, apoi şi mai târziu, veşnic viaţa aceasta pe care o trăim în prezent.

Revelaţie brutală, neaşteptată care, spun unii, a transformat atunci în mod radical filozofia lui Nietzsche, prevestind ultima sa fază. În realitate, toţi cei care au citit cu atenţie întreaga operă a lui Nietzsche ştiu că această temă a veşnicei întoarceri – chiar daca ea nu e formulată în mod precis decât în 1881 – a bântuit mereu gândirea nietzscheeană. La vârsta de abia 30 de ani, într-una dintre primele sale lucrări, *Despre utilitatea şi neajunsul studiilor istorice pentru viaţă,* cuprinsă în ale sale *Consideraţii intempestive,* Nietzsche condamnă erudiţia istorică, ştiinţă posacă care se plimbă alene printre morminte, care vorbeşte despre trecut ca şi cum ar face autopsia unui cadavru. Nietzsche scrie: „Cel care i-ar întreba pe prietenii săi dacă ar dori să retrăiască ultimii zece sau douăzeci de ani ai vieţii lor, ar reuşi cu uşurinţă să-l cunoască pe acela care este pregătit pentru acest punct de vedere supra-istoric... E limpede că toţi ar răspunde: nu!” Visul veşnicei întoarceri este deja prezent în apelul la „punctul de vedere supra-istoric”, cu implicaţiile sale etice: aţi avea curajul să retrăiţi întreaga voastră viaţă cu bucuriile şi necazurile ei aşa cum aţi trăit-o?

b) Explicaţie detaliată a textului:

„Ce-ar fi dacă într-o bună zi sau noapte, s-ar strecura un demon în singurătatea ta.”

Observaţi mai întâi că Nietzsche nu e un filozof ca alţii. El este un filozof poet, un profet. Veşnica întoarcere este prezentată aici ca revelaţia unui demon, într-un climat de stranietate şi de mister. Detaliile cele mai obişnuite ale vieţii noastre, menite a fi retrăite integral, se încarcă de mister. Totul va reveni: „şi acest păianjen şi această lumină a lunii printre copaci, de asemenea această clipă şi eu însumi”. Lou Andreas Salomé, în lucrarea pe care a consacrat-o lui Nietzsche, povesteşte că prietenul ei nu vorbea de veşnica întoarcere decât cu voce joasă, tremurând din tot trupul...

”Viaţa asta, (...) va trebui s-o mai trăieşti o dată şi încă de nenumărate ori (...) totul în aceeaşi înşiruire (...) Veşnica clepsidră a existenţei se răstoarnă iar şi iar, mereu.”

Timpul, aşa cum şi-l reprezintă ştiinţa istorică (precum şi creştinismul care are o perspectivă istorică: creaţia, păcatul, mântuirea), este ireversibil. Fiecare clipă este trăită şi apoi înghiţită pentru totdeauna. Timpul reprezentat astfel este ca o linie parcursă de un mobil care nu se întoarce niciodată înapoi. Nietzsche respinge această imagine modernă a temporalităţii şi regăseşte imaginea pe care şi-o făceau despre timp filozofii antici. Timpul era pentru ei mai degrabă ca un ritm, ca un parcurs circular care ar trece mereu prin aceleaşi locuri: nu un punct mobil pe o linie, ci un punct care descrie mereu acelaşi cer într-o cursă infinită, „reluată mereu de la capăt", cum zice Paul Valéry. Timpul, spunea Platon în *Timaios,* este „imaginea mobilă a eternităţii imobile". Stoicii au formulat această temă în mod expres: pentru ei, la capătul unui ciclu de mai multe milioane de ani, în urma unui incendiu universal, întreg cursul timpului începea din nou cu aceleaşi peripeţii...

„Nu te-ai arunca la pământ şi ai scrâşni din dinţi, blestemându-l pe demonul care ar vorbi aşa?"

Să notăm mai întâi că ceea ce îl interesează pe Nietzsche în veşnica întoarcere este efectul acestei credinţe asupra omului care ar fi pătruns de ea. Tema nu mai este privită dintr-o perspectivă cosmologică (ca în gândirea antică), ci dintr-o perspectivă existenţială, am îndrăzni să spunem, psihologică şi, în curând, vom vedea, morală. Despre mine, despre viaţa mea e vorba: „Viaţa asta (...) va trebui s-o mai trăieşti!". Problema e de a şti dacă noi suntem în stare să suportăm acest gând al veşnicei întoarceri. Nietzsche însuşi nu simţea întotdeauna că ar avea destul curaj. La 3 decembrie 1882, din Rapallo, el îi scria prietenului său Peter Gast: „În ciuda a tot, nu aş vrea să retrăiesc ultimele două săptămâni." Omul care are revelaţia veşnicei întoarceri este ispitit să-l blesteme pe demon, căci această credinţă ne condamnă să acceptăm, pentru veşnicie, toate încercările prin care am trecut şi care se vor repeta veşnic. De aici aspectul înspăimântător al acestui fel de nemurire care ne este promisă. Calypso, după plecarea lui Ulise, plângea la gândul că este nemuritoare, condamnată, gândea ea, să sufere la nesfârşit. Pentru a suporta veşnica întoarcere ar fi

necesară apariţia unui om de o forţă morală şi de un curaj nemaiauzite. Vedem, astfel, cum cele două teme fundamentale ale nietzscheanismului, tema veşnicei întoarceri şi aceea a supraomului, sunt strâns legate. Supraomul este înainte de toate omul care ar fi capabil să privească în faţă veşnica întoarcere, să spună demonului care i-a descoperit-o: „Eşti un Dumnezeu, şi niciodată n-am auzit ceva mai dumnezeiesc!”

„Dacă te-ar copleşi acest gând, aşa cum eşti, te-ar preschimba şi poate te-ar zdrobi; întrebarea în toate şi în orice „mai vrei lucrul acesta încă o dată şi încă de nenumărate ori?” ar apăsa ca cea mai mare greutate asupra faptelor tale!”

Tema veşnicei întoarceri este fundamental o temă etică. Chiar dacă repetiţia ciclică nu e decât o posibilitate, o simplă ipoteză nedovedită, doar gândul la ea ar putea să ne transforme, la fel cum credinţa în Infern acţiona profund asupra oamenilor din Evul Mediu. Dar în timp ce mitul Infernului ne invita să confruntăm fără încetare actele noastre cu legea exterioară în numele căreia vom fi judecaţi, să verificăm în teamă şi cutremurare conformitatea existenţei noastre cu dictatul unei voinţe străine, ipoteza veşnicei întoarceri ne cere doar să ne confruntăm cu noi înşine, să ştim ce vrem, în voinţa noastră cea mai profundă, să „trăim aşa încât să dorim a retrăi la fel şi mereu aşa la nesfârşit”. *(Voinţa de putere)*

Comandamentul unic al eticii nietzscheene ar putea fi exprimat în aceşti termeni: Acţionează totdeauna în aşa fel încât să acccepţi întoarcerea veşnică a actelor pe care, în această viaţă, le-ai socotit demne de făptuit (Valéry este foarte nietzschean atunci când scrie în *Tel quel,* Caietul B.: „Fă ce vrei dacă poţi suporta veşnic ceea ce faci.” Morală „imoralistă” pentru că nu conţine nici o obligaţie transcendentă, pentru că morala nietzscheană ne spune doar: „Devino ceea ce eşti”, morală extrem de riguroasă, pentru că a pune un act înseamnă a-l pune de un milion de ori, credinţa în veşnica întoarcere dând acestei vieţi efemere o teribilă gravitate. Mitul veşnicei întoarceri serveşte de piatră de încercare, de probă inexorabilă imanenţei voinţei: „Dacă în

tot ceea ce vrei să faci începi prin a te întreba: e sigur că vreau să fac acest lucru de un număr infinit de ori? asta va fi pentru tine centrul de greutate cel mai solid.” Fiecare să ştie doar care este adevărata sa voinţă! „Cel a cărui bucurie supremă este efortul, să facă eforturi! Cel care iubeşte înainte de toate odihna, să se odihnească! Cel căruia îi place înainte de toate să se supună, să asculte, să-l urmeze pe altul, aceia să se supună! Dar să ştie cu adevărat care e preferinţa sa... Căci e vorba de veşnicie”.

c) Concluzie

Veşnica întoarcere nu este, la Nietzsche, decât în mod accesoriu o temă **cosmologică.** De aceea este în van să încerci să o combaţi ca şi cum ar fi o afirmaţie ştiinţifică (luată în acest sens ea, evident, nu rezistă examenului critic). Veşnica întoarcere trebuie să fie considerată mai curând ca o ipoteză menită să schimbe atitudinea mea faţă de viaţă. Ea este deci o temă **etică.** Nietzsche l-a „ucis” pe dumnezeul răzbunător, pe dumnezeul „moral” care pedepseşte şi răsplăteşte. Dar veşnica întoarcere este echivalentul unei **sancţiuni eterne,** o sancţiune imanentă. Ea conferă celui mai mărunt dintre faptele mele, în absenţa oricărui judecător transcendent, gravitatea eternităţii. Veşnica întoarcere este de asemenea o temă **mistică.** Ea este confirmarea veşnică a vieţii prezente. Nietzsche l-a executat pe dumnezeul moral, inamicul vieţii. Dar el se vrea pios în faţa zeului vieţii. Veşnica întoarcere este o propedeutică la adoraţia necondiţionată a vieţii. „Aţi aprobat vreodată o bucurie? O, prieteni, atunci aţi aprobat de asemenea toate durerile!” Nietzscheanismul este un panteism mistic, în timp ce Schopenhauer condamnă viaţa, Nietzsche îi dă pecetea eternităţii şi înţelege să o adore în ciuda încercărilor şi a suferinţelor. Filozofia veşnicei întoarceri este opusul categoric al nihilismului (Nietzsche nu vrea să nege decât această negare a vieţii, morala ascetică). Moralei care acuză, Nietzsche vrea să-i substituie înţelepciunea care binecuvântează. Lumea şi viaţa se regăsesc sacre într-un nou sens şi în cele din urmă veşnica întoarcere apare ca un mister voios: adorare a vieţii prin

enigmele şi suferinţele ei, filozofia lui Nietzsche este o filozofie a bucuriei.

SUBIECTE DE REFLECŢIE ŞI DEZBATERE

■ Putem face o deosebire între timpul măsurat de un fizician şi timpul trăit de o conştiinţă?
■ Sunt eu acelaşi în momente diferite?
■ Ce este prezentul?
■ Este necesar ca istoria omenirii să aibă un sens pentru ca viaţa unui om să aibă şi ea un sens?
■ Mai poate fi gândită ideea de progres istoric sau este ea mitul modern prin excelenţă?
■ Devenirea istorică e doar iraţionalitate?
■ Credeţi că omul este singura fiinţă care are o istorie?
■ Arătaţi în ce constă interesul filozofic al textului următor, procedând la studiul lui sistematic:

„Să considerăm mişcarea în spaţiu. Eu pot, pe tot parcursul acestei mişcări, să-mi reprezint opriri imposibile: pe acestea le numesc poziţiile mobilului sau punctele prin care trece mobilul. Dar cu poziţii, fie ele şi infinite ca număr, nu voi crea mişcarea. Ele nu sunt părţi ale mişcării; ele sunt tot atâtea clişee fotografice ale ei; ele nu sunt, s-ar putea spune, decât presupuneri de oprire. Niciodată mobilul nu este cu adevărat în niciunul dintre puncte, cel mult putem spune că trece prin ele. Dar trecerea, care este o mişcare, nu are nimic comun cu o oprire, care înseamnă imobilitate. O mişcare nu ar putea să se suprapună cu o imobilitate, căci atunci ar coincide cu ea, ceea ce ar fi contradictoriu. Punctele nu sunt în mişcare, ca nişte părţi, nici sub mişcare ca nişte locuri ale mobilului. Ele sunt pur şi simplu proiectate de noi dedesubtul mişcării, ca tot atâtea locuri în care s-ar afla, dacă s-ar opri, un mobil care prin ipoteză nu se opreşte. Acestea nu sunt deci, la drept vorbind, poziţii, ci supoziţii, vederi sau puncte de vedere ale spiritului.” (Bergson)

CAPITOLUL 6

Limbajul

1. Omul este o fiinţă care vorbeşte

Bergson definea omul mai întâi ca *homo faber,* fiinţă care fabrică unelte şi inventează tehnici. Şi mai fundamental decât un constructor de maşini, omul este, pentru Lévis-Strauss, înainte de orice, un *locutor,* o fiinţă care vorbeşte.

1. Limbajul, element al culturii

De ce să reţinem, printre toate semnele distinctive ale speciei umane, limbajul mai degrabă decât vreo altă trăsătură caracteristică? Într-un fel, limbajul nu este decât unul din elementele care caracterizează ceea ce se cheamă cultura umană, adică ceea ce omul „adaugă naturii", ceea ce nu primeşte de la ascendenţii săi prin ereditate biologică, ci în care fiecare generaţie trebuie să se iniţieze prin învăţare: cunoaşterea uneltelor şi a tehnicilor, cunoaşterea ştiinţifică, regulile morale ale grupului, riturile religioase etc. Învăţăm să vorbim limba noastră la fel cum suntem iniţiaţi în tehnica, ştiinţa şi religia noastră.

2. Limbajul, vehicul al întregii culturi

Este clar însă că limbajul joacă aici un rol cu totul privilegiat: el nu este numai un element al culturii printre altele, ci şi vehiculul tuturor celorlalte deprinderi culturale. Dacă copilul învaţă să cunoască obiceiurile, regulile morale, riturile, credinţele civilizaţiei în care s-a născut, este mai întâi pentru că i se vorbeşte şi pentru că în prealabil a învăţat să înţeleagă şi să vorbească limba sa maternă. Obligaţiile şi interdicţiile la care va trebui să se supună sunt mai întâi vorbe pe care le înţelege.

3. Primatul vorbirii asupra scrierii

Spunem bine „vorbe", căci învăţăm să vorbim înainte de a învăţa să citim; şi oricare ar fi valoarea şi importanţa scrierii de câteva milenii (graţie căreia omul îşi afirmă deplin

vocaţia sa de „animal istoric”, de moştenitor cultural), nu putem uita că civilizaţiile scrierii au fost precedate cu zeci de mii de ani – sau mai exact cu sute de mii de ani – de civilizaţii fără scriere, şi că foarte probabil şi în zilele noastre numărul oamenilor care nu ştiu să citească este mai mare decât numărul celor care ştiu, şi că oricum scrierea, cum spune André Martinet, „dublează vorbirea, niciodată invers”.[52]

4. Vorbirea şi funcţia ei fundamentală de comunicare

Vorbirea este aşadar semnul distinctiv al omului considerat ca animal social. Într-adevăr, funcţia primordială a limbajului este **comunicarea** între indivizi. Roman Jakobson scrie pe bună dreptate că „orice act de vorbire reuneşte un mesaj şi patru elemente legate de acesta: emiţătorul, receptorul, tema mesajului şi codul utilizat”[53]. Mesajul este propriu-zis obiectul comunicării, iar „codul” – instrumentul lingvistic al mesajului. Se înţelege, această comunicare care defineşte specia umană în ceea ce îi este propriu nu este numai comunicarea verticală prin care, de sus în jos, tatăl de familie, profesorul sau preotul iniţiază copilul în regulile, conştiinţele, riturile colectivităţii; este şi comunicarea orizontală prin care primim de la altul şi îi oferim la rândul nostru informaţii.

Orice societate se bazează pe schimburi

Este important să reamintim aici că orice societate umană se întemeiază pe schimburi; cele mai vizibile sunt schimburile economice: trocul pur şi simplu din anumite societăţi arhaice sau procedeele prin care munca este schimbată pe bani (salariu, onorarii sau beneficii) şi banii pe bunuri de consum. Dar toate aspectele vieţii umane stau sub semnul schimbului. Interdicţia incestului, de exemplu, aşa cum presimţea Toma d' Aquino şi cum a arătat Claude Lévi-Strauss, constituie reversul unei obligaţii de schimb: tu îţi vei oferi sora ca soţie prietenului tău şi te vei căsători cu sora acestuia. Nu trebuie să uităm că toate **contractele** care

---

[52] A. Martinet, *Elemente de lingvistică generală,* traducere şi adaptare la limba română de Paul Miclău, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1970, p. 25.
[53] R. Jakobson, *Essais de linguistique générale,* trad., Éd. de Minuit, p. 28.

întemeiază societatea umană (după principiul ofertă-contraofertă: eu contractez **obligaţii** şi beneficiez în schimb de **drepturi)** presupun ca o condiţie sine qua non, ca o condiţie **transcendentală,** în limbaj kantian, acest schimb primordial care este schimbul de cuvinte: „locutorul" începe prin a schimba lucrurile pe cuvinte, mai uşor de mânuit, care le reprezintă. După aceea el schimbă cuvintele sale cu cele ale auditorului. Schimbul lingvistic are chiar privilegiul de a-i îmbogăţi pe cei doi parteneri. Dacă suntem doi, fiecare cu câte o monedă de zece franci, şi dacă le schimbăm, după schimb fiecare nu va avea decât o monedă. Dar dacă avem fiecare o idee (reprezentată prin cuvinte) şi o schimbăm, fiecare va avea, după schimb, două idei.

5. O falsă problemă: originea limbajului

Aceste remarci ne permit să înlăturăm de la bun început, ca falsă problemă, o întrebare care i-a preocupat pe filozofi, îndelung şi steril (în aşa măsură încât de multă vreme Societatea lingvistică din Paris a interzis membrilor săi să prezinte comunicări pe această temă!). Este vorba de pseudo-problema originii limbajului. Notăm mai întâi că nu avem de a face cu o problemă ştiinţifică, întrucât se sustrage oricărei posibilităţi de abordare pozitivă. Chiar în perioada (acum depăşită) în care lingvistica se preocupa doar de probleme istorice, chestiunile privind originea se reduceau la explicarea stării actuale a unei limbi printr-o stare lingvistică anterioară, dar problema originii radicale a limbajului în general depăşeşte domeniul faptelor. Ea nu este în fond, nici o problemă filozofică. Nu se poate imagina o societate umană fără limbaj care, într-o bună zi şi pentru motive pe care ar trebui să le cercetăm, ar fi început să vorbească; la fel cum nu se poate imagina o umanitate alcătuită din indivizi izolaţi care la un moment dat s-ar fi asociat. Omul este de la început şi prin esenţa lui animal social şi animal vorbitor. Problema originii limbajului nu este o problemă specifică şi se confundă, dacă ţinem neapărat să o punem, cu problema originii omului.

Omul: o fiinţă vorbitoare

Se observă în orice caz cât de mult se acoperă reciproc întrebările: „Ce este limbajul?" şi „Ce este omul?" Omul este

în mod esenţial o fiinţă care comunică cu semenii săi şi nu trebuie să ne surprindă faptul că toate ştiinţele umane, în dezvoltarea lor actuală, îşi iau din ce în ce mai mult „modelele" din lingvistică, şi că lingvistica a devenit, cum se spune, curent acum, o disciplină „pilot" pentru toate celelalte ştiinţe umane.

Comunicare şi expresie

6. Diversele funcţii ale limbajului

Ni se va reproşa poate că reducem aici limbajul la ceea ce constituie doar una din funcţiile sale, **comunicarea.** Ni se va atrage atenţia că alături de rolul său de comunicare, de informare, limbajul are şi o **funcţie expresivă.** Maurice Merleau-Ponty observă că, înainte de a fi în serviciul comunicării, limbajul este „un fel al corpului omenesc de a trăi şi celebra lumea".

Gaston Bachelard ne propune excelente ilustrări ale puterii expresive a limbajului. El scrie de exemplu: „Există cuvinte anti-respiratorii, cuvinte care ne sufocă. Ele înscriu pe faţa noastră voinţa de a le respinge. Dacă filozoful ar binevoi să întoarcă cuvintele la aparatul nostru articulator în loc să facă din ele prea devreme gânduri, ar descoperi că un cuvânt pronunţat, sau chiar un cuvânt a cărui pronunţare doar o imaginăm, este o actualizare a întregii noastre fiinţe. Observaţi de exemplu cu câtă sinceritate este pronunţat cuvântul *miasme*[54]*.* Nu constituie el un fel de onomatopee (...) a dezgustului? Este evacuată o gură de aer impur, după care gura se închide energic."[55]

Funcţiile magică şi estetică

Cuvântul joacă şi mimează lumea în aceeaşi măsură în care o semnifică. Acestei funcţii expresive i se asociază **funcţia magică** a limbajului. Detaşându-se de lucru, cuvântul pare a-l domina cu uşurinţă, a-l guverna. El spune ceea ce nu există încă şi reînvie ceea ce a dispărut. Mitul, *mytohos,* este, după etimologia greacă, cuvântul însuşi.

Multe mitologii au făcut din acest suveran impalpabil, vorbirea, izvorul creator al lumii. Victor Hugo a cântat forţa magică a cuvântului:

Pune peste om un cuvânt şi omul fremătător
Se usucă şi moare, pătruns de forţa profundă;

Leagă flancul unei lumi întregi de un cuvânt răzbunător
Şi lumea, târând după ea scut, spadă, eşafod,
Legile, moravurile şi zeii săi, se prăbuşeşte sub cuvânt.

Cel ce posedă cuvântul posedă lucrul sau fiinţa desemnată. Oraşul Roma avea un nume secret[56], păzit cu gelozie de către Pontifi, pentru ca oraşul însuşi să rămână la adăpost de vrăjile duşmanilor săi.

De funcţia magică a limbajului ar mai putea fi legată şi funcţia sa estetică. Nu s-a păstrat în poezie puterea de incantaţie a limbajului? Cânturile poetului sunt în latină *carmina,* „vrăji". Acesta este sensul care trebuie dat titlului unei culegeri de versuri de Paul Valéry, *Charmes.*

Limbaj şi viaţă socială

Dar funcţiile expresivă, magică, estetică ale limbajului presupun ele însele, ca o condiţie fundamentală, funcţia sa de comunicare. Dacă te exprimi, dacă mimezi lucrurile, o faci întotdeauna pentru un auditor, pentru un spectator. Incantaţiile magice presupun şi ele o relaţie, o comunicare de un anume gen între vrăjitor şi victima sa. Sub toate formele sale şi întotdeauna limbajul este strâns legat de viaţa socială a oamenilor. Şi, cum spune André Martinet, „funcţia esenţială a limbii ca *instrument* este aceea de *comunicare"*[57].

De aceea poporul ironizează copios pe seama omului care vorbeşte de unul singur. Acesta este de obicei un beţivan sau un bătrân ramolit sau un nebun delirant. Vorbele sale sunt reziduul unei vieţi sociale normale anterioare. Este adevărat că omul care vorbeşte singur este uneori un savant sau un filozof. Dar, în acest caz, singurătatea sa este doar aparentă. Poate că pregăteşte o comunicare la un viitor congres. El se pregăteşte deci pentru noi schimburi verbale; căci, cum spune Roman Jakobson, „nu există proprietate privată în domeniul limbajului, aici totul este socializat"[58].

Limbajul ne apare deci înainte de toate ca transmitere de informaţii. Este necesar totuşi să ne întrebăm dacă, luat în acest sens, el constituie cu adevărat specificul omului. În fapt, pentru ştiinţa contemporană, noţiunea de informaţie are o sferă de cuprindere foarte largă; este un concept care aparţine fizicianului sau informaticianului. Pe de altă parte,

specialiştii în domeniul psihologiei animale vorbesc de schimb de informaţii în societăţile de insecte.

2. Teoria informaţiei

1. Cele două sensuri ale cuvântului informaţie

Reamintim mai întâi că cuvântul informaţie are două sensuri tradiţionale. Unul – sensul aristotelic – vrea să spună comunicare a unei forme, a unei structuri specifice, a unei organizări calificate care vine să „informeze” o materie iniţial omogenă: sculptorul „informează” un bloc de marmură omogen, îi dă de exemplu forma de statuie a lui Hermes. Celălalt sens aparţine limbii curente: transmitere a unui mesaj. Pentru fizician, acest sens se asociază cu primul: o maşină informaţională transmite o formă, o „structură specifică circulară”.

2. Maşinile informaţionale

Maşinile cele mai caracteristice ale secolului nostru sunt într-adevăr maşini informaţionale. În lucrarea sa remarcabilă *La Cybernetique et l'origine de l'information,* Raymond Ruyer citează un pasaj curios din *Erewhon* (1870) de Samuel Butler: „Până în prezent maşinile recepţionează semnalele lor de-a lungul şi prin intermediul simţurilor omului. O locomotivă în mers lansează un strigăt de alarmă ascuţit unei alte locomotive şi aceasta îi face imediat loc, dar numai prin intermediul urechii mecanicului una a semnalizat-o pe cealaltă. În absenţa mecanicului, locomotiva semnalizată ar fi fost surdă la apelul celeilalte. Cândva ar fi părut cu totul improbabil ca maşinile să poată învăţa să-şi facă cunoscute nevoile prin sunete, fie şi prin intermediul urechilor omului. Nu ne-am putea oare închipui că în viitor ele nu vor mai avea nevoie de această ureche şi se vor auzi graţie complexităţii organizării lor?”

În fapt, încă din 1868 James Clerk Maxwel întreprindea studiul uneia din acele maşini capabile de „autoinformare”: regulatorul cu bile graţie căruia maşina cu vapori funcţionează cu o viteză constantă. Dacă maşina se ambalează, regulatorul este „informat” despre acest lucru în

felul următor: forţa centrifugă ridică bilele, ceea ce, prin transmisii intermediare, are drept efect diminuarea admisiei. Şi, invers, atunci când maşina, bunăoară mai încărcată, încetineşte, bilele coboară şi măresc admisia. Regulatorul „informat” de creşterea vitezei, o reduce, este informat de noua viteză şi aşa mai departe. Aceasta este o „buclă”, un „feed-back”. Informaţia se traduce astfel în orice moment printr-o reacţie adecvată.

3. Informaţii fără conştiinţă

Înţelegem deci că conceptul ştiinţific de informaţie reţine din întrebuinţarea curentă a acestui termen ceea ce priveşte o **acţiune** obiectiv observabilă, un comportament, în timp ce elimină ideea, accesorie sub raport ştiinţific, de **conştiinţă** a mesajului. Să luăm un exemplu foarte simplu. Când, odinioară, lucram în biroul meu şi mi-era frig, informam femeia de serviciu care, la cererea mea, deschidea mai larg tirajul sobei. Aici avem de-a face cu informaţia în sens curent. Vorbele mele erau „înţelese” şi le urma o conduită conştientă. Azi însă dispun de încălzire centrală. Răcirea aerului înconjurător determină în mod automat contracţia unei tije a cazanului care se cheamă termostat, ceea ce are ca efect deschiderea tirajului. Dacă, invers, temperatura din jur creşte, tija se dilată, tirajul se închide. Prin acest mecanism, foarte simplu de feed-back, cazanul primeşte în orice moment informaţii despre temperatura din jur şi în consecinţă se reglează automat. Rezultatul este acelaşi – şi chiar mult mai eficace şi mai precis – ca atunci când, pe baza unei informaţii înţelese, un om de serviciu regla din când în când tirajul sobei[59].

4. Informaţie şi entropie

În esenţă, informaţia constă deci în comunicarea eficace a unei structuri. Plecând de aici putem sesiza, cel puţin aproximativ unul din principiile fundamentale ale teoriei informaţiei: **informaţia este contrariul entropiei.** Am spus că informaţia este trecerea de la informal la formă, de la omogenitate nediferenţiată la o structură specifică. Dimpotrivă, entropia este o distrugere, o dezorganizare, o

întoarcere la omogen. Să presupunem că o parte *ab* a unei bare AB este adusă la o temperatură superioară restului barei. Al doilea principiu al termodinamicii implică faptul că în mod progresiv temperaturile diverselor regiuni ale barei se egalizează. Diferenţa de temperatură între segmentul *ab* şi restul lui AB scade până când temperatura devine omogenă în toată bara.

Informaţia creează ordine, entropia – dezordine

Entropia (care a crescut pe tot parcursul acestui proces de destructurare, de întoarcere la informal) este atunci la maxim. Dacă îmi scriu numele pe nisip, comunic o informaţie (în sens curent) şi, în acelaşi timp, dau acelui nisip o formă, o structură. Bineînţeles, suflul vântului va distruge rapid această structură, va şterge informaţia; nisipul redevine omogen. Acest proces care distruge informaţia este destul de asemănător cu entropia.

Faptul cel mai remarcabil este că aceste legi pot fi exprimate într-o formă matematică riguroasă. Ruyer scrie în legătură cu aceasta: „Informaţia elementară este alternativa «da-nu» sau orice altă decizie «binară» 1 sau 0, dreapta sau stânga etc. Fie un punct P despre care ştim doar că este situat pe o linie între A şi B. Suntem informaţi după aceea, fie prin 0 care semnifică jumătate stânga, fie prin 1 care semnifică jumătate dreapta, că este situat în jumătatea stângă apoi în jumătatea dreaptă a acestei jumătăţi stîngi etc. Numărul în numeraţia binară de forma 0,010101... care exprimă informaţia noastră nu poate fi niciodată o serie indefinită de 1 şi 0. Informaţia are o precizie limitată. Ea nu oferă niciodată, în final, decât o zonă de probabilitate *ab* între A şi B. Cantitatea de informaţie câştigată prin trecerea de la AB la *ab* este deci logaritmul unei probabilităţi. Formula care o exprimă este exact formula entropiei, şi ea e logaritmul unei probabilităţi, dar cu semnul contrar. Informaţia este o entropie negativă.”[60]

5. Omul, singura sursă adevărată de informaţie

Dar filozoful îşi păstrează aici dreptul de a pune, împreună cu Ruyer, problema originii informaţiei. O maşină, oricât de perfecţionată ar fi, poate cel mult conserva şi

transmite informaţie, şi încă există întotdeauna o anumită pierdere (paraziţii la telefon şi la radio), o anumită uzură a maşinii. Maşina nu poate crea nici spori cantitatea de informaţie; desigur, rotativele imprimeriei pot trage un ziar în mii de exemplare, dar nu vor corija greşelile de tipar. „Comunicarea mecanică a informaţiei nu poate da seama de informaţia însăşi.”[61] Maşina presupune totdeauna un inginer a cărui conştiinţă a inventat ruajele şi a prevăzut efectele; ea presupune un utilizator conştient şi eventual un reparator. Maşinile, spune Ruyer, sunt totdeauna „încadrate de o activitate conştientă şi semnificantă”[62]. O maşină nu este niciodată decât „un ansamblu de legături auxiliare montate de această improvizatoare de legături care este conştiinţa”[63]. Departe de a-l deposeda pe om de monopolul său de fiinţă gânditoare şi vorbitoare, singurul posesor al acelei „funcţii simbolice” care îi permite să comunice şi să informeze, maşinile constituie dovada strălucită a privilegiului inventatorului lor.

Teoria informaţiei se interesează deci nu de originea radicală a gândirii simbolice, ci de instrumentele ei, din ce în ce mai eficace. Ea este înainte de toate, în zilele noastre, o cercetare a celor mai economice coduri de informaţie, acelea care transmit maximum de informaţie cu cele mai mici cheltuieli.

3. Problema limbajului animal

1. Expresiile animale şi limbajul uman

Toată lumea ştie că mamiferele şi păsările îşi exprimă nevoile şi emoţiile prin strigăte. Cimpanzeii emit vreo treizeci de sunete diferenţiate: strigăte de foame, de alarmă, de nelinişte sau de apel. Acest „limbaj”, natural, înnăscut, comun tuturor indivizilor unei specii, nu are nimic de-a face cu facultatea pur umană de a simboliza obiectele prin semne inventate. Cum spune Émile Benveniste, „animalul îşi exprimă emoţiile, el nu le poate denumi”[64]. Limbajul uman nu-şi dobândeşte de altfel specificitatea decât atunci când încetează a fi doar expresiv pentru a deveni reprezentativ, pentru a comunica un fapt obiectiv mai îndepărtat de

dispoziţii. Potrivit lui Haldane, atunci când copilul spune mamei sale: „Mi-e foame sau vreau să dorm, el rămâne aproape de animal. Când spune: iată ce am făcut în această dimineaţă, începe să fie om.”[65]

2. Limbaj şi semnale condiţionate

În aparenţă, s-ar putea întâlni, e drept, un fel de limbaj învăţat la animal, care, prin condiţionare, poate fi sensibilizat la semnale. La animalul dresat, sunetul clopoţelului sau vederea biciului sunt semnale urmate de o reacţie adecvată (reflexul condiţionat al lui Pavlov). Totuşi, omul este cel care alege semnalul şi îl impune animalului prin dresaj. Raportul dintre semnalul condiţionat şi stimulul prim (raportul dintre clopoţel şi hrană) este doar trăit de către animal şi nu „survolat” prin intermediul gândirii. Este adevărat că şi copilul învaţă prin condiţionare să asocieze cuvântul şi obiectul pe care acesta îl desemnează.

Cuvântul este semnalul condiţionat al clopoţelului, dar rolul gândirii specific umane se manifestă imediat, prin aceea că cuvântul desemnează o întreagă clasă de obiecte analoge. Pavlov însuşi scrie: „Pentru om, vorbirea este în mod evident un excitant condiţionat la fel de real ca toţi cei pe care îi împarte cu animalele, dar pe de altă parte cuvântul posedă o extensiune, cuprinde o multitudine de obiecte ca nici un alt excitant. Sub acest raport, cuvântul nu suportă nicio comparaţie calitativă şi cantitativă cu excitanţii condiţionaţi ai animalelor.”[66]

3. Limbajul albinelor

Experienţele lui von Frisch

Mult mai interesantă este problema pusă de ceea ce Karl von Frisch (care a fost profesor de zoologie la universitatea din München) numeşte „limbajul albinelor”. Albinele sunt insecte sociale şi, dacă te gândeşti la extraordinara organizare a acestei societăţi, la diferenţierea şi coordonarea activităţilor albinelor, nu te mai uimeşte faptul că aceste insecte **schimbă informaţii.**

Von Frisch plasează în mijlocul unei preerii un stup transparent, care permite observarea tuturor activităţilor

albinelor. Pentru a repera individual mai multe sute de albine, el le numerotează, adică le marchează cu pete de vopsea de diverse culori, pe cap pentru unităţi, pe torace pentru zeci, pe abdomen pentru sute. Von Frisch dispune în cele patru colţuri ale preeriei, şi la distanţe variabile, patru cupe cu apă zaharoasă. O albină exploratoare descoperă din întâmplare una din aceste cupe şi revine la stup. Şi tocmai aici se situează descoperirea capitală a savantului german: exploratoarea le informează pe celelalte albine despre ce a găsit comunicându-le un adevărat mesaj. Ea execută fie mişcări circulare simple (dacă cupa cu apă zaharoasă se află la distanţă mică – practic la mai puţin de o sută de metri), fie „dansuri zburdalnice", volte care dau imaginea cifrei opt, dacă soluţia de apă zaharoasă se află la o distanţă mai mare. Dansul zburdalnic este cu atât mai lent cu cât hrana este mai depărtată. Pentru o distanţă de 120 metri, albina descrie vreo zece opturi în cincisprezece secunde, ea nu descrie decât două pentru o distanţă de câţiva kilometri. Direcţia sursei de hrană este indicată astfel: axa transversală a lui opt este mai mult sau mai puţin înclinată în raport cu verticala, şi acest unghi este identic cu cel constituit de două drepte, una care ar merge de la stup la soare, cealaltă de la stup la cupa cu apă zaharoasă. Albinele înţeleg perfect acest „limbaj", căci se îndreaptă cu precizie spre cupa descoperită de exploratoare şi nu spre celelalte. Von Frisch a observat multe alte fapte extraordinare: de exemplu, dansul exploratoarei poate continua ore întregi în interiorul stupului şi, în acest caz, înclinaţia optului descris de „dansatoare" se modifică treptat după deplasarea soarelui! Ritmul dansului ţine seama şi de direcţia vântului. Dacă vântul este potrivnic, dansatoarea indică printr-un ritm mai lent o distanţă superioară distanţei reale (te gândeşti aici la vechile unităţi de distanţă chineze, mai scurte la munte decât în câmpie pentru că este nevoie de eforturi mai mari pentru a urca!). S-a vorbit chiar de „dialecte" diferite[67] în funcţie de speciile de albine. În condiţii egale, la „carnioliene" dansul este mai rapid decât la „caucaziene".

Limbajul albinelor şi limbajul omenesc

Aceste descoperiri senzaţionale sunt azi confirmate de mii de experienţe. Trebuie aşadar să recunoaştem că albinele comunică între ele, îşi transmit informaţii. Mesaje complexe (indicarea distanţei şi direcţiei) sunt comunicate, înregistrate şi urmate de comportamente adecvate. Dansul este un semn care trimite la un semnificat, tot aşa cum cuvintele omeneşti reprezintă lucruri. Totuşi acest limbaj nu comportă cele trei trăsături fundamentale ale limbajului omenesc.

a) Este vorba de un limbaj înnăscut, ereditar (totdeauna acelaşi la fiecare specie de albine). Limbajul omenesc este învăţat. A învăţa înseamnă tocmai a instrui cu ajutorul semnelor. Limbajul omenesc ţine nu de ereditatea biologică ci de ereditatea culturală. Deci, în timp ce limbajul omenesc este asemeni raţiunii carteziene „un instrument universal care poate servi la ocazii de tot felul", limbajul albinelor este strict limitat la exprimarea câtorva situaţii pentru care natura pare a-l fi prevăzut. Von Frisch instalează o masă pe care se află apa zaharoasă în vârful unui stâlp de radiodifuziune la piciorul căruia se află stupul. Câteva albine exploratoare descoperă această pradă. Ele încearcă atunci să execute mişcări circulare în stup dar nu pot indica direcţia albinelor care pornesc în toate sensurile şi nu găsesc hrana suspendată deasupra lor: „În limbajul albinelor nu este prevăzută o expresie care să semnifice *în sus,* pentru că nicio floare nu creşte în nori"[68].

b) Benveniste observă că dacă există la albine informaţie, nu există **dialog,** schimb lingvistic. Albinele răspund la mesaj printr-un comportament, niciodată printr-un alt mesaj. Nu există propriu-zis răspuns, „răspunsul fiind o reacţie lingvistică la o manifestare lingvistică[69], în cazul oamenilor, chiar în schimburile cele mai simple, există cel mai adesea o schiţă de dialog. De exemplu, soldatul se va supune ordinului ofiţerului dar, înainte de a executa ordinul, va spune: „Am înţeles, domnule locotenent."

c) Benveniste mai observă că mesajul albinelor „nu se lasă analizat" sau, cel puţin, elementele sale (direcţie şi distanţă) sunt stereotipate. În timp ce limbajul omenesc se lasă analizat în elemente (cuvinte semnificative, şi chiar mai precis, cum o să vedem, articulaţii sonore „fonene"

diferenţiate) care se pot combina după reguli, în mii de feluri, astfel că limbajul omenesc este capabil să „spună orice”. Fiecare cuvânt poate lua un sens diferit în funcţie de context. De exemplu, cuvântul *frunte* nu are exact acelaşi sens în fraza: „M-am lovit la frunte” şi în fraza: „Generalul era în fruntea trupelor sale”. Limbajul omenesc dovedeşte astfel o capacitate de simbolizare care depăşeşte infinit în complexitate şi fecunditate codul lingvistic ai stupului.

4. Cercetările contemporane asupra cimpanzeilor

În starea actuală a cercetărilor nu pare că vreo specie animală s-a dovedit capabilă să **inventeze** *in natura* (în mediul său natural) un limbaj cu adevărat asemănător limbajului omenesc. Nu ştim, la ora actuală, dacă şuierăturile (sunete şi ultrasunete) modulate de delfini sunt un adevărat limbaj. Cu siguranţă, cercetările întreprinse de specialiştii marinei americane asupra inteligenţei delfinilor au arătat că ei sunt capabili să schimbe **mesaje complexe,** dar nimic nu dovedeşte că este vorba aici de întrebuinţarea unor simboluri arbitrare şi învăţate, susceptibile de a se lăsa analizate în unităţi înzestrate cu sens.

Pot vorbi cimpanzeii?

În schimb, de câţiva ani, s-a demonstrat că cimpanzeii sunt capabili să **înveţe** un limbaj tipic uman şi să-l **utilizeze** în mod pertinent. Din vara lui 1966, doi psihologi de la universitatea din Nevada (SUA), R.A. şi B.T. Gardner, au încercat cu o tânără femelă cimpanzeu, Washoe, s-o înveţe limbajul surdo-muţilor americani, ASL (American Sign Language). Animalul a învăţat peste o sută de semne. Washoe se dovedeşte capabilă de o anumită putere de abstracţie, făcând corect gestul care semnifică *a deschide,* atât pentru a deschide o uşă, o fereastră, un frigider, cât şi pentru a deschide un robinet! Ea a învăţat şi să combine semnele, pentru a exprima de exemplu o propoziţie de genul: „Hai să ne plimbăm în grădină pentru a culege mere!”

Actualmente, la Institutul de cercetări asupra primatelor, din Oklahoma, sunt în curs noi experienţe. Washoe va încerca la rândul ei să-i înveţe limbajul surdo-muţilor pe alţi doi tineri cimpanzei, Bruno şi Booee. Dacă

experienţa reuşeşte am avea dovada că cimpanzeii sunt capabili nu doar să înveţe şi să utilizeze, dar şi să **transmită** un limbaj inventat de oameni. Posibilitatea de a transmite acest limbaj, posibilitatea intermediară între aceea de a **inventa** şi aceea de a **învăţa,** ne-ar invita atunci să tragem concluzia că între inteligenţa oamenilor şi cea a maimuţelor superioare există o diferenţă mai curând de grad decât de natură.

4. Limbajul omenesc este convenţional

1. De la Aristotel la Ferdinand de Saussure

În *Cuvânt înainte* la *Elemente de lingvistică generală,* André Martinet evocă anecdota nostimă a tirolezului care, „întorcându-se din Italia, lăuda în faţa compatrioţilor frumuseţea acestei ţări, dar adăuga că locuitorii ei sunt de bună seamă nebuni de vreme ce se încăpăţânează să numească *cavallo* ceea ce orice om cu judecată ştie că este un *Pferd.* Şi este foarte adevărat că copiii sunt atât de obişnuiţi să identifice cuvintele din limba lor maternă cu lucrurile pe care le desemnează, încât le este destul de greu la început să înţeleagă însăşi existenţa limbilor străine! Dar multiplicitatea limbilor ne arată în mod evident transcendenţa gândirii în raport cu cuvintele, contingenţa cuvintelor în raport cu gândirea. În dialogul lui Platon intitulat *Cratylos,* Hermogenes declara deja că „de la natură şi în chip originar niciun nume nu aparţine vreunui lucru în particular, ci în virtutea unei hotărâri şi a unei deprinderi”. Aristotel reia acest punct de vedere: semnul funcţionează graţie unei convenţii între oameni *(thései),* nu graţie naturii *(physei).* I-a revenit însă unui lingvist contemporan, Ferdinand de Saussure, sarcina de a preciza şi adânci această idee veche şi de a trage din ea toate consecinţele. În *Curs de lingvistică generală,* publicat în 1916, la trei ani după moartea autorului, Saussure arată în mod expres că **natura semnului este arbitrară.** Între semnul lingvistic (pe care îl vom numi **semnificant)** şi conceptul pe care îl reprezintă **(semnificat),** nu există relaţie intrinsecă. Nu există o legătură internă între cutare semnificat: soră, de exemplu, şi lanţul fonic care îl

reprezintă (S+O+R+Ă). „Ideea de soră nu este legată prin niciun raport interior cu şirul de sunete care îi serveşte drept semnificant”[70].

2. Semn şi simbol

Saussure întrebuinţează expresia „semn”, pe care o preferă „simbolului”, pentru a desemna elementele limbajului şi a sublinia caracterul lor arbitrar. Fără îndoială, sensul acestor termeni este cam fluctuant. Se numeşte de obicei funcţie simbolică aptitudinea inteligenţei de a crea semne. Însăşi etimologia frumosului cuvânt de simbol evocă bine funcţia de comunicare proprie limbajului[71]. Şi „simbolurile” algebrice sunt perfect convenţionale şi arbitrare ca şi semnele saussuriene. Totuşi, în general, termenii **semn** şi **simbol** se deosebesc: dacă, într-un fel, orice simbol este un semn, adică un lucru care ţine locul altui lucru, un **semnificant** care trimite la un **semnificat,** trebuie precizat că raportul simbolului cu ceea ce simbolizează el nu este de obicei pur extrinsec precum raportul dintre semn şi semnificat. Simbolul seamănă cu ceea ce simbolizează, el nu se limitează să reprezinte într-un mod cu totul convenţional şi arbitrar realitatea simbolizată, ci o încarnează, ea trăieşte în el. Astfel balanţa este în sens propriu simbolul justiţiei al cărei ideal de precizie şi de imparţialitate matematică îl evocă. Simbolul nu este arbitrar, el nu poate fi înlocuit cu orice, în vreme ce pot substitui fără inconvenient cuvântul *sister* cuvântul „soră”.

Onomatopeele nu constituie originea limbajului

Dar poate tocmai aici veţi fi ispitiţi să propuneţi o obiecţie la teoria saussuriană a limbajului convenţional. Limbajul, veţi spune, este uneori (mai ales la popoarele primitive) concret şi expresiv. El conţine de exemplu onomatopee care sunt mai curând simboluri decât semne, care sunt chiar, ca să zicem aşa, descrieri sonore ale obiectelor!

În această privinţă Saussure face mai multe remarci interesante. Mai întâi există multe false onomatopee a căror aparenţă sugestivă este rezultatul cu totul întâmplător al evoluţiei fonetice. De exemplu, cuvântul *fouet* (bici) pare a

sugera o plesnitură seacă, dar în realitate el derivă din cuvântul latin *fagus:* „hêtre” (fag). Invers, onomatopeele adevărate subzistă rar ca atare în limbaj şi sunt antrenate în evoluţia fonetică. De exemplu, cuvântul din latina târzie *pipio* devine în franceză „pigeon” (porumbel), pierzându-şi caracterul de onomatopee.

Apoi, şi mai ales, limbajul cel mai expresiv nu este niciodată cu totul natural; într-o mare măsură şi el este convenţional. Copilul francez numeşte pisica un „miaou”; este o onomatopee foarte aproximativă şi care nu se regăseşte în alte limbi. Acelaşi lucru l-am putea spune, de altfel, despre multe „expresii” nelingvistice. Riturile politeţei sunt adesea foarte expresive. Ritul prosternării simbolizează într-un mod foarte concret şi transparent subordonarea umilă a supusului faţă de principele său. Dar valoarea tuturor acestor rituri – în cadrul fiecărei comunităţi care le întrebuinţează – derivă în întregime din regulile sociale care le codifică uzajul. Ideea esenţială care trebuie reţinută plecând de la analizele saussuriene este aceea că limbajul constituie, mai degrabă decât un fapt natural, o instituţie.

3. Caracterul instituţional al limbajului
Vorbirea ca instituţie socială

Faptul universal al vorbirii (practicate de toate popoarele actuale) indică fără îndoială că funcţia simbolică este naturală omului. Dar pluralitatea limbilor vădeşte caracterul instituţional al fiecărui cod lingvistic. Se poate merge mai departe pentru a sublinia că funcţia simbolică nu era de drept supusă vorbirii. Oamenii s-ar fi putut exprima prin gesturi; cuvintele au fost preferate gesturilor din motive practice. Darwin aprecia că populaţiile primitive au eliminat foarte repede limbajul prin gesturi pentru că pe de o parte el mobilizează întregul corp, iar pe de altă parte este impracticabil în condiţii de întuneric. Helen Keller – surdă, mută, oarbă – s-a putut iniţia în limbaj constituind sub formă de semne date exclusiv tactile. I se punea o mână sub robinet iar pe cealaltă mână se desena cu un ac literele care compun cuvântul *water.* În ziua în care a înţeles că există un raport de la semnificat la semn între cele două impresii, cea produsă de

apă şi cea produsă de acul care o înţeapă după o anumită formă, ea stăpânea secretul limbajului. Folosirea vorbirii este ea însăşi instituţională. Surdul congenital rămâne mut dacă nu este educat (neauzind sunetele, el nu are înclinaţia de a le produce în mod spontan). Se poate chiar afirma, împreună cu Ombredane, că vorbirea „nu are organe proprii ci numai organe de împrumut”[72]. Laringele, vălul palatului, limba sunt, „la origine organe de respiraţie şi alimentaţie şi se menţin ca atare atunci când vorbirea se constituie şi se exercită”. E adevărat că bolile limbajului au permis, cum o să vedem, localizarea centrilor cerebrali ai vorbirii. Dar şi scrierea, vădit instituţională, are centrii săi cerebrali, ale căror leziuni îi alterează exerciţiul. Centrii cerebrali care participă la activităţile noastre de vorbire şi de recunoaştere a semnelor nu sunt decât specializări ale unor centri motori şi senzoriali care există dinainte. Ombredane are dreptate, fără îndoială, să spună că „limbajul este o funcţie în definitiv indiferentă faţă de organele senzoriale şi motorii pe care le împrumută pentru folosinţele sale (...) Limbajul este o activitate simbolică, artificială, care se exercită prin intermediul unor organe angajate iniţial în activităţi de alt ordin.” Vorbirea este mai curând o instituţie socială decât un instinct biologic.

Să reţinem în această privinţă calificativul de **arbitrar,** de care se serveşte Saussure pentru a caracteriza semnul lingvistic. El este, cum declară însuşi marele lingvist, echivoc. Ar fi poate mai bine să spunem că semnul este *nemotivat.* Într-adevăr, un semn arbitrar este un semn pe care îl aleg în mod liber. Matematicianul poate inventa semne noi pentru a exprima funcţii pe care le-a descoperit. Dar noi găsim gata făcute semnele din limba noastră maternă şi nu depinde de noi faptul de a le schimba în mod arbitrar! Semnificanţii, spune foarte bine Saussure, sunt impuşi de comunitatea lingvistică de care ţin. Putem pune aici în evidenţă dimensiunea sociologică a limbajului.

5. Limbă şi vorbire: sociologia limbajului

1. Relaţiile dintre limbă şi vorbire

Ferdinand de Saussure propune o distincţie – care s-a dovedit foarte fecundă – între **limbă** şi **vorbire,** între ceea ce este structural şi social în limbaj, şi ceea ce este variabil şi individual. Vorbirea mea este o actualizare personală a limbii române; sau, dacă vreţi, limba este codul de care mă servesc pentru a transmite cutare sau cutare mesaj personal.

Bineînţeles, nu i-au scăpat lui Saussure relaţiile dialectice dintre limbă şi vorbire. Dacă, pe de o parte, nu există vorbire decât prin intermediul limbii, limba fiind oarecum condiţia transcendentală a vorbirii, ceea ce îmi permite să mă fac înţeles de altul vorbind (vorbele mele şi cele ale altuia provin în orice moment din tezaurul comun al limbii noastre), pe de altă parte este de asemenea adevărat să spunem că limba presupune vorbirea căreia într-un fel îi este depozitul. Eu învăţ o limbă auzindu-i pe alţii vorbind; pe de altă parte tocmai vorbirea vie introduce progresiv schimbări în limbă, o face să evolueze. „Există deci o interdependenţă între limbă şi vorbire; limba este în acelaşi timp instrumentul şi produsul vorbiri.”[73]

2. Primatul limbii asupra vorbirii

Totuşi, pentru Saussure, limba este esenţialul, vorbirea constituie aspectul accesoriu. Limba se pretează la un studiu ştiinţific mai bine decât vorbirea. Fenomenele distincte, sunetele cu adevărat semnificative din fiecare limbă sunt independente de accentele locale, de particularităţile psihofiziologice ale locutorilor individuali (timbrul vocii, intensitatea acustică etc.). Limba manifestă din plin caracteristica esenţială a limbajului – aceea de a fi un **fapt social.** Să nu uităm că Saussure (1875-1913) este contemporan cu Émile Durkheim (1858-1917)[74]. Lingvistul Antoine Meillet, discipol al lui Saussure, va pune în valoare convergenţa celor două doctrine: „Limbajul, scrie Meillet, intră exact în definiţia pe care a propus-o Durkheim; o limbă există independent de fiecare dintre indivizii care o vorbesc, şi deşi nu are nicio realitate în afara ansamblului acestor indivizi, este totuşi, prin generalitatea sa, exterioară fiecăruia dintre ei.”[75] Limba comportă cele două trăsături prin care Durkheim defineşte faptul social. Ea este **colectivă** (întrucât

nu depinde de nici un locutor particular) şi **coercitivă** întrucât se impune fiecăruia dintre noi. Limba noastră maternă ne este predată şi trebuie să învăţăm la şcoală regulile gramaticii.

3. Limba reflectă practica socială

Nu va fi niciodată de prisos să insistăm asupra naturii sociale a limbajului. Fără să abandonăm astfel teoria saussuriană a caracterului arbitrar al semnului, s-ar cuveni poate în această privinţă să o nuanţăm. Desigur, codurile lingvistice sunt convenţionale, dar ele nu sunt oarecare. În fiecare limbă se reflectă ideile, mentalităţile, viziunea asupra lumii proprie comunităţii care o întrebuinţează. Originalitatea fiecărei limbi este mult mai mare decât se crede de obicei. Vocea omenească are resurse nenumărate (e de ajuns să ascultăm sunetele pe care le emit copiii) şi fiecare limbă reţine doar un număr restrâns de sunete semnificative care sfârşesc prin a deveni obişnuite în interiorul fiecărei comunităţi lingvistice (să ne gândim la dificultatea francezilor de a pronunţa *th* englez sau la cea a spaniolilor de a pronunţa *u* francez!)

Fiecare popor, prin limba sa, îşi modelează o lume originală, întrucât nu există, în sine, cum crede realismul naiv, obiecte distincte în lume, cărora fiecare limbă le-ar da o denumire[76]. În spectrul solar care este continuu de la roşu la violet, francezii disting şapte culori reprezentate prin şapte cuvinte: violet, indigo, albastru, verde, galben, oranj, roşu. Dar aşa cum observă André Martinet, „în bretonă şi în galeză un singur cuvânt: *glas* se aplică unei porţiuni a spectrului care acoperă aproximativ zonele franceze ale albastrului şi verdelui. Ceea ce numim verde este adeseori împărţit între două unităţi dintre care una acoperă ceea ce desemnăm ca albastru, cealaltă referindu-se la esenţialul din galbenul nostru”[77].

Se poate afirma, împreună cu Benveniste, că „limbajul reproduce lumea, dar supunând-o organizării sale proprii”[78]. Se poate arăta pe baza unor exemple speciale că în fapt practica socială a fiecărui popor este aceea care decupează, din realitatea non-lingvistică, domeniul acoperit de fiecare

cuvânt. De exemplu, domeniul acoperit de cuvântul francez „mouton” (oaie) corespunde în engleză la două semne: *sheep* (animalul viu) şi *mutton* (carnea). La fel, cuvântului francez *boeuf* (bou) îi corespund cele două cuvinte engleze *ox* (animalul) şi *beef* (carnea), şi cuvântul porc, *pig* (animalul) şi *pork* (carnea). Se observă că cuvântul care desemnează carnea e foarte apropiat de cel francez. Aceasta pentru că invadatorii normanzi cunoşteau animalul mai cu seamă servit la masă şi numeau această carne în limba lor, dimpotrivă ţăranul saxon creştea animalul, dar nu se hrănea cu el. Aceste diversităţi lingvistice sunt convenţii, dar cât de semnificative! În dualitatea de termeni din engleza actuală, se mai regăsesc opoziţiile de clasă din trecut (între cuceritori şi cuceriţi, nobili şi ţărani, exploatatori şi exploataţi).

Studiul argoului arată foarte clar legăturile limbajului cu practica socială. Argoul era limba lumii interlope: caracterul direct şi grosier al termenilor săi exprima cinismul celor care vorbeau această limbă. Era şi limba mizeriei, a flămânzilor şi nespălaţilor care aveau, remarcă Pierre Guiraud[79], zeci de cuvinte pentru a traduce cuvântul „a duhni”. Era şi limba cerşetorilor, foarte bogată în desemnarea diverselor delicte. Era în sfârşit limba unor oameni care căutau să-şi ascundă delincvenţa; de unde forma criptologică, folosirea unor „chei” mai mult sau mai puţin complexe, a unor coduri diverse pentru a deforma limbajul şi a-l face secret. De altfel, codurile se reînnoiesc necontenit pentru ca disimularea să fie eficace.

6. Punctul de vedere sincronic şi punctul de vedere diacronic: lingvistica structurală

1. Definiţii

Tot de la Ferdinand de Saussure este împrumutată distincţia între **sincronie** şi **diacronie,** distincţie utilizată permanent în dezbaterile filozofice contemporane. Este o distincţie asemănătoare celei pe care o opera Auguste Comte, în sociologia sa, între **statică** şi **dinamică.** Saussure dă următoarele definiţii: „Este sincronic tot ce se referă la starea statică a limbii noastre, şi diacronic tot ce are legătură cu evoluţiile.” Lingvistica sincronică studiază relaţia între

elementele coexistente care constituie, la un anumit moment al istoriei, sistemul unei limbi date. Cu alte cuvinte, lingvistica sincronică se situează pe punctul de vedere al „axei simultaneităţii”, iar lingvistica diacronică pe punctul de vedere al „axei succesivităţilor”[80].

Saussure mai spune: „Lingvistica sincronică se ocupă de raporturile logice (...) care leagă termeni coexistenţi şi formează sisteme aşa cum sunt ele observate de aceeaşi conştiinţă colectivă. Lingvistica diacronică studiază, dimpotrivă, raporturile care leagă termeni succesivi neobservaţi de o aceeaşi conştiinţă colectivă şi care se substituie unii altora fără să formeze sistem între ei.”[81] De exemplu, în vechea anglo-saxonă, într-o anumită perioadă, pluralul se formează prin adăugarea disinenţei *i: fôt* (piciorul), plural *fôti; gôs* (gâscă), plural *gôsi.* Acesta este un fapt de lingvistică sincronică, pentru că priveşte un sistem, în continuare intervin anumite schimbări fonetice: *fôti* devine *fêti,* apoi *i* final cade, *fôt* are ca plural *fêt*. Se constituie un nou sistem sincronic cu plurale în *êt.* Dar faptul diacronic, schimbarea, nu aparţine nici unui sistem, el operează numai într-un punct, chiar dacă fiecare schimbare se repercutează asupra sistemului: „Faptele diacronice sunt ireductibile la sistemul sincronic pe care îl condiţionează”, exact cum într-o partidă de şah „mutarea unei piese este un fapt absolut distinct de echilibrul precedent şi de echilibrul următor”[82].

2. Primatul sincroniei

Putem înţelege pornind de aici revoluţia fundamentală pe care o realizează Saussure în lingvistică. În epoca sa, lingviştii sunt preocupaţi numai de evoluţia limbilor, ei nu se interesează decât de diacronie. Dimpotrivă, pentru Saussure aspectul sincronic este cel mai important, şi mai întâi întrucât, pentru cei care vorbesc într-un moment determinat, transformările limbajului în decursul istoriei sunt ca şi cum n-ar exista. Pentru fiecare dintre noi faptul limbajului este organizarea sa internă în chiar clipa în care vorbim.

Vorbind despre acest privilegiu al sincroniei, despre ştiinţa sistemului, Saussure remarcă: „Nimic mai important din punct de vedere fiziologic”[83]. Şi dacă filozofii

contemporani cu Saussure au ignorat acest lucru, filozofii de azi îi recunosc importanţa. Se poate spune că Ferdinand de Saussure este adevăratul părinte al **structuralismului** care se va dezvolta, mai ales în Franţa, în anii '60. Este adevărat că Saussure nu prea întrebuinţează cuvântul structură care pentru el este sinonim cu construcţie[84]. El preferă cuvântul sistem care, remarcă Georges Mounin, apare de 138 de ori în *Curs de lingvistică generală.*

3. Orice limbă este un sistem: primatul relaţiei asupra elementului

Ideea fundamentală este că orice limbă constituie un sistem. Trebuie să o considerăm „ca o formă, nu ca o substanţă". Elementele sale nu au valoare pozitivă în ele însele, izolat, ci doar prin intermediul sistemului, adică al relaţiilor care le unesc. Trebuie să punem în lumină aici una din formulele cele mai celebre ale lui Ferdinand de Saussure: „În limbă nu există decât diferenţe"[85].

Cuvintele diferenţiate

Să luăm un exemplu foarte simplu. Cuvântul *capitaine* (căpitan) considerat izolat nu are niciun sens. El nu are sens decât prin relaţiile sale cu celelalte cuvinte care definesc diversele eşaloane ale ierarhiei militare franceze. Cuvântul *capitaine* nu are valoare decât prin intermediul „diferenţelor" care îl disting de eşalonul inferior *lieutenant* (locotenent) sau de eşalonul superior *commandant* (comandant). „Toate cuvintele care exprimă idei asemănătoare se limitează reciproc. Sinonime ca *redouter* [a inspira teamă], *craindre* [a se teme], *avoir peur* [a-i fi frică] nu au valoare proprie decât prin opoziţia lor; dacă n-ar exista cuvântul *redouter,* întreg conţinutul său ar reveni concurentelor sale." De altfel un cuvânt poate rămâne acelaşi şi să dobândească un sens diferit în funcţie de context. De exemplu cuvântul *fată* are trei sensuri diferite în expresiile: *băieţi şi fete; domnul Prudhomme şi-a căsătorit fata; poliţiştii supraveghează fetele şi clienţii lor.*

Fonemele diferenţiate

Ceea ce spunem despre cuvinte, acele unităţi semnificante care sunt, cum le descrie Martinet, **„prima**

articulare a limbajului”, am putea spune şi despre cele mai mici unităţi, adică despre **fonemele** înseşi, sunete distinctive care constituie în orice limbă vorbită **a doua articulare a limbajului.** De exemplu, cuvântul *cap* conţine trei foneme /*c*/*a*/*p*/*.* Noi identificăm fiecare fonem – de exemplu fonemul /*c*/ – nu numai şi nici măcar în mod fundamental prin asemănarea sa cu ceilalţi /*c*/*,* ci mai ales pentru că îl diferenţiem auditiv de alte elemente ale sistemului fonematic, ceea ce ne permite să distingem imediat cuvintele *cap, hap, nap* doar în virtutea diferenţei fonemului iniţial. Aceste foneme sunt, cum se spune, unităţi *discrete,* adică discontinue. Fiziologic, se trece „pe nesimţite de la articularea proprie a lui /*b*/ la aceea a lui /*p*/ prin reducerea progresivă a vibraţiilor coardelor vocale”[86], dar această continuitate nu se regăseşte în înţelegerea vorbirii. Câtă vreme cuvântul auzit este perceptibil, îl interpretez fie ca *bas,* fie ca *pas.* Atunci când este atins un anumit prag care îmi permite să aud /*b*/ în loc de /*p*/*,* sensul se schimbă complet. *Bas* nu are deloc acelaşi sens cu *pas.*

Este cu totul remarcabil faptul că între sunete există diferenţe nesemnificative. De exemplu, înţeleg foarte bine cuvântul *rêve* (vis) sau *rateau* (greblă) fie că sunt pronunţate de un burghez parizian sau de un ţăran din Franche-Comté care graseiază. Aceasta înseamnă că /*r*/ graseiat nu are în franceză valoare diferenţială. Diferenţa dintre acest sunet şi celelalte moduri de a-l pronunţa pe /*r*/ nu este, cum se spune, pertinentă. Am văzut că în franceză distincţia între consoana surdă /*p*/ şi consoana sonora /*b*/ este pertinentă. Ea nu este pertinentă în chineza mandarinilor, de unde „dificultatea chinezilor de a distinge surdele şi sonorele franceze”[87]. Există în schimb în chineză o distincţie pertinentă între /*p*/ aspirat şi /*p*/ neaspirat. *Pà* (a înceta) nu este acelaşi cuvânt c a *p ‘a* (a se teme), în timp ce în franceză „deşi /*p*/ din *pas* este în general neaspirat, iar /*p*/ din *pin* aspirat (...), aceste calităţi nu sunt pertinente pe planul comunicării”. Ajungem deci la aceleaşi concluzii. În lingvistică, elementul nu are sens decât prin intermediul sistemului. Acest lucru este adevărat deopotrivă pentru foneme şi pentru cuvinte. „În fonologie, rolul principal revine nu fonemelor ci opoziţiilor distinctive. Un

fonem nu comportă un conţinut fonologic definibil decât pentru că sistemul opoziţiilor fonologice prezintă o structură, o ordine determinate.”[88]

Structuralismul

În definitiv, aşadar, orice limbă este un sistem de elemente şi fiecare element nu se defineşte decât prin ansamblul relaţiilor pe care le are cu celelalte elemente şi prin opoziţiile în care intră. Noţiunile structuraliste de sistem, relaţii, diferenţe, opoziţii, înlocuiesc vechea noţiune pozitivistă de fapt lingvistic. În secolul al XIX-lea triumfa punctul de vedere diacronic: fiecare element al limbajului era considerat în mod izolat şi i se căuta originea într-o stare anterioară a limbii. Este adevărat că lingviştii se consacrau cu pasiune gramaticii comparate a diverselor limbi indo-europene, dar numai pentru a reconstrui ipotetic o limbă anterioară. Astăzi elementul este considerat în mod esenţial ca „parte a unui ansamblu sincron”. Cum spune Benveniste, „atomismul face loc structuralismului”.

7. Problema afaziei

Afaziile sunt tulburări ale limbajului de origine internă (fără leziunea aparatului fonator). Studiul lor a prilejuit lucrări numeroase. Este tipul de problemă în legătură cu care specialiştii cei mai diverşi îşi pot confrunta cu folos cercetările, îşi pot face servicii reciproce în scopul înaintării cunoaşterii. Bineînţeles, problema interesează în primul rând pe neurologi şi psihiatri. Dar prin studiul tulburărilor şi dezorganizărilor limbajului lingviştii pot înţelege mai bine structura şi funcţionarea limbajului normal. În fine, filozofii înşişi se interesează cu ardoare de afazie. Bergson căuta în tulburările limbajului cheia vechii probleme a raporturilor dintre suflet şi trup. Istoria teoriilor afaziei este plină de învăţăminte pentru epistemologie. Ele arată cum interpretarea faptelor de către savant depinde în mare măsură de modele intelectuale din vremea sa şi de postulate filozofice mai mult sau mai puţin inconştiente.

1. Concepţia analitică şi atomistă despre afazie şi limbaj

Spuneam că în secolul al XIX-lea concepţia cea mai răspândită despre limbaj este analitică: se explică ansamblul unei limbi plecând de la elemente, de exemplu, de la cuvinte. Cuvântul însuşi, care poate fi pronunţat, ascultat, scris sau citit, pune în joc patru specii de imagini mentale: imagini motrice **articulatorii** (vorbirea), **grafice** (scrierea), imagini senzoriale **auditive** (desluşirea vocii) şi **vizuale** (citirea). Se poate deci vorbi aici de atomism psihologic pentru că o funcţie complexă precum limbajul este explicată plecând de la elemente simple, de la acei „atomi lingvistici" care sunt imaginile mentale de diverse feluri.

Diferitele tipuri de afazie

Studiul afaziilor părea mai adesea, în acea epocă, să confirme această concepţie care triumfă cu Charcot (1885). Afazicii par într-adevăr a se împărţi în două mari grupe care cuprind fiecare două subgrupe. Afazicii motori înţeleg ce li se spune sau ce citesc, dar nu pot articula toate cuvintele **(anartrie)** sau nu pot să le scrie **(agrafie)**. Iată un extras din observaţia celebră asupra unui bolnav numit Leborgne, anartric marcat, comunicată de chirurgul Pierre Paul Broca în 1861: „Când a venit la Bicêtre, nu mai vorbea de vreo două sau trei luni. Era atunci perfect valid şi inteligent, şi nu se deosebea de un om sănătos decât prin pierderea limbajului articulat. Se plimba prin ospiciu unde era cunoscut sub numele de Tan. Înţelegea tot ce i se spunea; avea chiar urechea foarte fină, dar la orice întrebare care îi era adresată, răspundea invariabil *Tan, Tan,* cuvinte însoţite de gesturi foarte variate prin care reuşea să exprime majoritatea ideilor sale. Când interlocutorii nu-i înţelegeau mimica, se mânia cu uşurinţă şi adăuga la vocabularul său o înjurătură grosolană, una singură: blestemat fie numele lui Dumnezeu!"[89]

Alte cazuri prezintă o afazie senzorială: bolnavul, deşi aude vorbele, nu le înţelege **(surditate verbală)** sau, deşi vede cuvintele, nu înţelege ce citeşte **(cecitate verbală** sau **alexie).**

Acestor tulburări caracteristice le corespund leziuni ale unor zone cerebrale bine determinate. Broca a făcut autopsia

bolnavului său, al cărui creier l-a prezentat în aprilie 1861 Societăţii de antropologie (acest encefal conservat într-un borcan cu alcool mai poate fi văzut la muzeul Dupuytren). Acest anartric prezenta o leziune a celei de a treia circumvoluţii frontale stânga. Agraficii au o leziune într-o altă zonă motrice. Afazicul atins de surditate verbală prezintă o leziune a primei circumvoluţii temporale (afazia Wernicke). Cel ce suferă de alexie prezintă o leziune a „pliului curb" (în zona occipitală). Psihiatrul german Karl Wernicke ajungea la concluzia că imaginile reprezentative ale cuvintelor sunt „localizate, adică legate potrivit conţinutului lor de locuri circumscrise ale scoarţei cerebrale".

2. Concepţia evoluţionistă asupra afaziei

Concepţia „atomistă" nu poate fi menţinută în forma ei simplistă. Diversitatea formelor de afazie este în realitate mult mai puţin delimitată şi în orice caz formele pure sunt excepţionale. De exemplu, în afazia Wernicke, este adevărat că bolnavul nu înţelege, dar vorbeşte. Numai că vorbeşte prost; jargonul său este aproape de neînţeles şi prezintă frecvent simptomul intoxicării prin cuvânt (i se arată un caiet şi îl desemnează corect prin numele său, dar continuă să numească „caiet" orice alt obiect care i se prezintă după aceea!).

Diferitele straturi lingvistice

Pe de altă parte, experienţa arată că leziunile unei zone cerebrale nu distrug cuvintele înseşi. În fapt, sub impactul unei emoţii, sau pur şi simplu într-o situaţie concretă în care întrebuinţarea cuvântului devine automată, afazicul regăseşte cuvintele uitate. Cutare afazie care nu poate regăsi la rece cuvântul „mulţumesc" va spune spontan la sfârşitul examenului: „Mulţumesc, doctore!" Cutare femeie afazică nu-şi poate reaminti voluntar numele fiicei sale, dar îi declară acesteia: „Sărmana mea Jacqueline, nu mai sunt în stare nici să-ţi rostesc numele!" în timp ce limbajul voluntar, abstract, a dispărut, limbajul emoţional, facil, automat, s-a menţinut. În limbajul „rezidual" al celor mai avansaţi afazici subzistă mereu câteva înjurături, acele expresii gata făcute pe care „emoţia le-a smuls intelectului". Afazicul şi-a pierdut

întrebuinţarea voluntară, inteligentă a vorbirii, „limbajul pe măsură”. El nu păstrează decât un „limbaj de confecţie”, o „ştiinţă verbală” automată, forme gata făcute care sunt „propoziţii moarte”[90].

În această perspectivă nu se mai pune problema alterării **elementelor** limbajului, ci aceea a alterării unora din **întrebuinţările** sale.

Din 1868 neurologul englez Hughlings Jackson, multă vreme necunoscut, mai ales în Franţa (unde a avut totuşi un precursor, psihiatrul Baillarger, şi un popularizator, psihologul Ribot), aplica bolilor sistemului nervos principiile evoluţioniste ale lui Herbert Spencer. Ideea fundamentală este aceea că „bolile sistemului nervos trebuie să fie considerate ca reversiuni ale evoluţiei, adică disoluţii”. Evoluţia este trecerea **de la mai organizat la mai puţin organizat, de la mai simplu la mai complex** (centrii nervoşi cei mai complecşi, cei mai recenţi în evoluţia fiinţelor vii, sunt şi cei mai puţin organizaţi, cei mai fragili). Evoluţia este şi trecerea **de la mai automat la mai voluntar.** Or, boala nervoasă distruge funcţiile mentale în ordinea inversă evoluţiei lor. Funcţiile cele mai complexe, situate la nivelul superior al ierarhiei construite de evoluţie, sunt alterate primele, în timp ce funcţiile elementare, automate, sunt conservate. Aşa se face că afazicul pierde rapid limbajul intelectual, adică întrebuinţarea judicioasă a cuvintelor în propoziţii construite în mod voluntar, şi conservă limbajul inferior, limbajul de confecţie *(ready made up),* limbajul automat la care ne-am referit.

Acest principiu şi-a păstrat întreaga fecunditate şi lingviştii îl aplică acum, de exemplu, alterării fonemelor în afazie. În acest domeniu, observă Roman Jakobson, „deteriorările afazice reproduc în sens invers ordinea achiziţiilor infantile”[91]. În toate limbile din lume copiii îşi însuşesc consoanele velare şi palatale după ce îşi vor fi însuşit labialele şi dentalele. Achiziţia constrictivelor presupune achiziţia prealabilă a ocluzivelor. Această ierarhie „ireversibilă” se regăseşte la scara evoluţiei generale a limbilor. Nu cunoaştem limbi fără ocluzive, dar există la anumite populaţii din Oceania limbi lipsite de constrictive.

Este remarcabil că în afazie „consoanele labiale ca şi vocala *A* sunt ultimele foneme care rezistă distrugerii, ceea ce corespunde exact stadiului iniţial al limbajului infantil”.

3. Concepţia structuralistă asupra afaziei

Acest calificativ nu pare abuziv pentru a desemna teoriile moderne ca cea a lui Gelb sau a lui Goldstein. Într-adevăr, pentru aceşti gestaltişti punctul de vedere analitic şi atomist trebuie să fie respins în favoarea punctului de vedere al formei *(gestalt),* al structurii. Creierul funcţionează ca un tot. În anumite afazii pure (de altfel clinic destul de rare), există desigur o tulburare dominantă care apare în prim-plan *(Vordergrund),* de exemplu o tulburare motorie (anartrie sau agrafie) legată de localizarea leziunii cerebrale. Dar în planul îndepărtat *(Hintergrund)* există o tulburare globală. Este alterată în ansamblul ei **funcţia categorială,** adică aptitudinea pentru simbolizare.

Inaptitudinea pentru simbolizare

Un bolnav al lui Gelb nu mai ştie să clasifice culorile. El nu ştie de exemplu să pună laolaltă toate varietăţile de roşu, să le rânduiască, în pofida nuanţelor lor diferite, într-o singură categorie: roşu. El trăieşte într-un „univers împestriţat”; pentru el nu există culori analoge, îi scapă „genul”, nu vede ce pot avea în comun diversele nuanţe ale aceleiaşi culori. La fel alexicul se interesează în mod ciudat de desenul literelor pe care le apropie de obiecte concrete *(M* este o pălărie, *U* un vas). Dar nu mai ştie să citească corect pentru că formele literelor şi-au pierdut pentru el funcţia simbolică şi abstractă. Pentru afazic cuvintele nu au sens decât într-o situaţie concretă. Un bolnav invitat să dea o listă de prenume feminine nu poate propune decât prenumele celor patru fiice ale sale. Afazicul a pierdut funcţia categorială, aptitudinea de a abstrage, de a gândi în afară şi la distanţă de experienţa trăită şi de concret.

În concluzie, în toate cazurile este atinsă mai mult sau mai puţin aptitudinea de a înţelege şi de a mânui un sistem lingvistic. A pierde limbajul nu înseamnă a pierde cuvintele, ci a pierde însăşi funcţia simbolică. Aceeaşi concluzie rezultă cu claritate, ni se pare, din lucrările lui Head care a vorbit de o

afazie sintactică (neputinţa de a dispune corect cuvintele în frază) şi de o **afazie semantică** (bolnavul nu poate înţelege semnificaţia de ansamblu a frazei). Ideea cea mai interesantă a lui Head este aceea de a supune afazicii la serii de teste care arată că este alterată formularea simbolică în ansamblul ei. În general, afazicul nu reuşeşte să îndeplinească sarcini care cer o formulare simbolică între concepţie şi execuţie. De exemplu, experimentatorul îşi atinge urechea stângă cu mâna dreaptă şi spune afazicului: „Fă şi tu ca mine." Pentru ca subiectul să reuşească în această activitate, ar trebui să gândească „mână dreaptă, ureche stingă" şi să realizeze concret această relaţie. În fapt afazicii fac contrariul a ceea ce li s-a cerut, ating urechea dreaptă cu mâna stingă, reproducând simetric (simetrie în oglindă) gesturile experimentatorului.

De altfel, afazicul prezintă, alături de tulburările de utilizare sau de înţelegere a vorbirii, şi alte tulburări de comportament caracteristice. Van Woerkom a semnalat la bolnavii săi tulburări ale simţului spaţiului (dificultate de orientare), ale simţului timpului şi ritmului. Majoritatea afazicilor sunt incapabili să citească ora, să interpreteze semnificaţia direcţiei acelor pe cadranul orologiului. Este atinsă, prin intermediul limbajului, „funcţia simbolică" în ansamblul ei.

8. Concluzie: limbajul şi gândirea

1. Anterioritatea teoretică a gândirii în raport cu limbajul

Având în vedere multiplicitatea codurilor semnificante pe care le întrebuinţează omul, având în vedere multiplicitatea limbilor înseşi, dacă nu considerăm decât vorbirea, s-ar putea trage concluzia că gândirea comportă o anumită transcendenţă asupra instrumentului său lingvistic[92]. **Gândirea precede limbajul;** fac experienţa acestui lucru, se pare, atunci când îmi caut cuvintele, când am o idee pe care nu reuşesc să o exprim, pe care o îmbrac succesiv în termeni improprii care nu mă satisfac şi pe care îi resping

rând pe rând. S-a spus că „dacă gândirea îşi caută cuvintele, înseamnă că ea le precede”.

2. Gândirea este inseparabilă de limbaj

Orice gândire este limbaj

Dar transcendenţa de drept a gândirii asupra limbajului nu implică la individul însuşi, membru al unei societăţi în care se vorbeşte, o anterioritate, în sensul cronologic al cuvântului, a gândirii în raport cu limbajul. Simţul comun presupune că mai întâi gândim şi după aceea îmbrăcăm în cuvinte gândirea noastră. Oscar Wilde răspundea că „gândurile noastre se nasc gata îmbrăcate”. În realitate, chiar atunci când îmi caut cuvintele, le caut cu alte cuvinte şi pare imposibil să izolăm o gândire pură. Nu există meditaţie cu adevărat tăcută. Aşa-zisa gândire pură este în realitate un limbaj interior. Merleau-Ponty a subliniat-o în mod fericit: „Această tăcere freamătă de cuvinte, această viaţă interioară este un limbaj interior.” În perspectiva lui Merleau-Ponty, după cum sufletul nu are un trup, ca un obiect care i-ar fi exterior, străin, nici gândirea mea nu are un limbaj. În realitate, eu nu am un trup, ci sunt un trup. Şi, la fel, gândirea mea este propriul ei limbaj.

Saussure, la rândul său, declară în acelaşi sens că „luată în ea însăşi, gândirea este ca o nebuloasă unde nimic nu este în mod necesar delimitat. Nu există idei prestabilite şi nimic nu este distinct înainte de apariţia limbii.”

Singurele gânduri adevărate sunt gânduri exprimate. Paul Valéry şi Alain au vorbit cu asprime despre operele de artă visate numai de autorii lor şi care nu văd niciodată lumina zilei. Gândirea neexprimată a unui sculptor sau a unui poet este ca o intenţie ruptă de act. În afara limbajului pietrei sau a limbajului versurilor ea nu este nimic. Singură expresia este dovada gândirii pentru că îi este încercarea. În „frumoasele înlănţuiri ale limbajului” de care vorbea Valéry, gândirea, mai curând decât îngrădită, este descătuşată, eliberată de limburile inconştientului, de norii viselor şi de posibil.

3. Pericolele limbajului

Totuşi, limbajul, fixând gândirea, riscă să o imobilizeze. Cum o spune Louis Lavelle, „dacă gândirea fără vorbire nu este decât un posibil lipsit de realitate, se întâmplă ca vorbirea să subziste singură asemeni unui trup părăsit de sufletul său”. Mulţi cred că gândesc în vreme ce nu fac decât să vorbească. Au fost denunţate adesea pericolele verbalismului, ale psitacismului (de la latinescul *psittacus,* papagalul, animalul care reproduce sunetele fără să înţeleagă sensul lor).

Să nu ne încredem deci în ideile care se exprimă cu prea mare uşurinţă, care intră fără efort în tiparul limbajului tradiţional. Marii stilişti sunt adesea gânditori superficiali, în timp ce filozofi atât de importanţi precum Kant sau Maine de Biran sunt uneori scriitori stângaci. Aceasta pentru că, în cazul lor, cum remarca Egger, există o distanţă considerabilă „între limbajul uzual şi rolul nou pe care acesta este chemat să-l îndeplinească, între oferta limbajului şi cererea gândirii.”[93] Marii filozofi care reînnoiesc spiritul secolului lor se străduiesc din răsputeri să nu rămână prizonieri ai limbajului acelui secol.

Descartes şi Spinoza depăşesc gândirea scolastică, dar îi păstrează cuvintele (substanţă, accident, atribut, realitate formală sau excepţională a ideilor etc). Maine de Biran care, în secolul al XIX-lea, reînvie spiritualismul, nu are la dispoziţia sa decât „instrumentul lingvistic” al adversarilor săi empirişti, scientişti, „ideologi”. El îşi ia riscul de a întemeia o filozofie a spiritului şi libertăţii în limbajul „senzualistului” Condillac. Henri Gouhier îl compară cu „Cristofor Columb care caută America pe hărţile predecesorilor săi”.[94]

Inadecvarea limbajului pentru exprimarea experienţei intime

Bergson a mers foarte departe în critica limbajului. Gândirea, consideră el, este incomensurabilă cu limbajul. Gândirea este un curent continuu care se desfăşoară în durată, în vreme ce limbajul este calchiat după spaţiu. Cuvintele sunt distincte şi separate unele de altele precum obiectele în spaţiu. Ele sunt instrumente fidele pentru a exprima lumea exterioară şi a răspunde cerinţelor inteligenţei tehnice care divide, abstrage şi măsoară necontenit. Dar viaţa

mea lăuntrică, ale cărei stări succesive, în fluxul duratei, se contopesc asemeni culorilor unui asfinţit, este în chip necesar trădată de limbajul care pretinde a o exprima. Pentru că este abstract şi general, cuvântul îmi permite să exprim o întreagă clasă de obiecte, dar nu poate traduce momentele singulare, incomparabile ale vieţii mele interioare. „Este universal, spunea Paul Valéry, doar ceea ce este îndeajuns de grosolan pentru aceasta." În acelaşi sens Bergson spune: „Cuvântul brutal care înmagazinează ceea ce este comun şi deci impersonal în impresiile umanităţii striveşte (...) impresiile delicate (...) ale conştiinţei noastre individuale. Numai ideile care ne aparţin cel mai puţin pot fi exprimate în mod adecvat prin cuvinte."

Să considerăm, pe de altă parte, ontologia lui Aristotel. Nu este ea exemplul unei gândiri care se înşală asupra limbajului său? Distincţia filozofică a substanţelor şi predicatelor este aici direct inspirată de distincţia gramaticală a subiectului şi atributului. Pretinsele categorii ale existenţei (substanţă, cantitate, calitate, relaţie, loc, timp, situaţie, posesie, acţiune şi pasiune) nu sunt decât categorii ale gramaticii (substantiv, adjectiv numeral sau calitativ, comparativ, adverb de loc, de timp, participiu trecut, adjectiv posesiv, diateză activă sau pasivă a verbului). Dacă spun „cerul este albastru", acest mod de a vorbi banal şi nevinovat riscă să acrediteze o ontologie naivă a substanţelor şi atributelor. Aristotel, spune pe bună dreptate Brunschvicg, „erijează în mod inconştient particularităţile limbajului său în condiţii necesare şi universale ale gândirii... Universul discursului conferă iluziei o realitate metafizică".

Dar dacă orice limbaj este înşelător, dacă, aşa cum pretinde Schiller, „atunci când sufletul spune Ah!... deja cel care vorbeşte nu mai este sufletul", filozoful preocupat de adevăr ar trebui oare să reclame tăcerea şi să se condamne pe sine la tăcere? A refuza trădarea gândirii înseamnă în acelaşi timp a refuza s-o întrupezi. Bergson a scris cărţi, nu s-a oprit la o comuniune mută cu durata pură! Numai că el s-a străduit să inventeze un limbaj adecvat naturii a ceea ce exprimă. El încearcă să substituie limbajului scientist un limbaj poetic care, prin intermediul unor imagini şi metafore,

sugerează curentul vieţii fără să-l desfigureze. De asemenea, nu am de ales doar între a spune „Cerul este albastru” şi a tăcea. Pot vorbi despre cer în limbajul poeziei – sau în cel al fizicii matematice.

Oricum, constatăm aici ambiguitatea fundamentală a limbajului care este în acelaşi timp, pentru gândire, instrument necesar şi obstacol posibil. Pitagora este unul dintre cei care au contribuit la crearea limbii admirabile a matematicienilor. După care a început să adore ca pe nişte zei purele simboluri operatorii, înstrăinând activitatea operatorie a matematicienilor într-o mistică superstiţioasă a numerelor! Spiritul nu există în afara operelor sale; dar el riscă să se înstrăineze în ele în orice moment.

IDEILE ESENŢIALE

Limbajul este aptitudinea de a inventa şi utiliza în mod intenţionat semne în scopuri de comunicare.

În anii 1910 Saussure a insistat asupra caracterului arbitrar al semnului lingvistic: între *semnificat* (ideea) şi *semnificant* (sunetele emise) nu există decât un raport convenţional (pentru că aceleaşi obiecte sunt desemnate diferit în diversele limbi). O limbă este astfel un sistem de elemente semnificante. Care sunt aceste elemente? La prima vedere, cuvintele deosebite, dar ducând mai departe analiza se ajunge la cele mai mici elemente sonore distincte, *fonemele.* „Îţi dau mâine" are cu totul alt sens decât „Îţi dau pâine". Un simplu fonem *(m* sau *p)* schimbă sensul în mod radical. Această diferenţă esenţială şi minusculă este *pertinentă.* Filozoful poate face aici două remarci esenţiale asupra limbajului omenesc.

1) „Dansurile" pe care le descriu albinele pentru a indica surse de hrană nu sunt un limbaj în sensul strict al cuvântului: sunt semnale ereditare şi nu inventate nici învăţate; sunt mesaje care nu se lasă analizate în elemente (precum cuvintele şi fonemele noastre) şi în consecinţă nu se pot combina în informaţii complexe şi noi ca în cazul limbajului omenesc.

2) Esenţial în limbajul omenesc este faptul că, plecând de la regulile sintactice, de la câteva mii de cuvinte şi de la vreo douăzeci de foneme, oamenii pot în orice moment să facă fraze noi sau să înţeleagă discursuri pe care le aud pentru prima dată. Regăsind o idee îndrăgită de Descartes, Chomsky insistă, în zilele noastre, asupra acestui aspect inventiv şi creator al limbajului care pune în evidenţă raţiunea şi libertatea omului. Limbajul omenesc este deci inseparabil de gândire. Simpla frază: „îmi caut cuvintele" indică o anumită transcendenţă a gândirii – a Eului căutător – în raport cu această unealtă care este limbajul. Aşa se face că majoritatea bolilor limbajului, afaziile, nu se exprimă numai prin neputinţa de a dispune de cutare sau cutare categorie de cuvinte, dar şi printr-o alterare totdeauna prezentă a „funcţiei simbolice" în general.

LECTURI

PLATON, *Cratylos,* în *Opere,* III, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978.
ROUSSEAU, J. J., *Essai sur l'origine des langues,* Hatier.
DE SAUSSURE, F., *Cours de linguistique générale,* Payot.
BENVENISTE, É., *Problèmes de linguistique générale,* Gallimard.
MARTINET, A., *Elemente de lingvistică generală,* trad. rom., Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1970.
BARTHES, R., *Gradul zero al scriiturii,* trad. rom. În *Romanul scriiturii,* Univers, Bucureşti, 1987.
CHOMSKY, N., *Language and Mind* (Limbajul şi gândirea), Harcourt, New York, 1968.
MOUNIN, G., *Clefs pour la linguistique,* Seghers.
DERRIDA, J., *L 'écriture et la difference,* Éd. du Seuil.
JAKOBSON, R., *Şase lecţii despre sunet şi sens* (trad. franceză, Éd. de Minuit.)

TEXT COMENTAT

Limbajul, privilegiul omului

„Cu excepţia cuvintelor, sau a altor semne făcute în legătură cu subiecte care se prezintă, fără să se raporteze la nicio pasiune, nici una dintre acţiunile noastre exterioare nu îi poate asigura pe cei care le examinează de faptul că trupul nostru nu este numai o maşină care se mişcă de la sine, ci există în el şi un suflet care are gânduri. Spun „cuvinte sau alte semne” pentru că muţii se folosesc de semne la fel cum noi ne folosim de voce; şi spun că aceste semne sunt „în legătură cu”, pentru a exclude vorbirea papagalilor, fără a o exclude pe aceea a nebunilor, care continuă să fie în legătură cu subiecte care se prezintă, deşi ea nu urmează raţiunea; şi adaug că aceste cuvinte sau semne nu trebuie să se raporteze la nicio pasiune, pentru a exclude nu numai strigătele de bucurie sau de tristeţe, şi altele asemănătoare, dar şi tot ce poate fi însuşit în mod artificial de către animale; căci dacă o coţofană este învăţată să spună „bună ziua” stăpânei sale, când o vede sosind, acest lucru nu este posibil decât făcând ca proferarea acestei expresii să devină agitaţia uneia din pasiunile sale: anume o agitaţie a speranţei că are ce mânca, dacă am obişnuit-o să-i dăm niscaiva dulciuri, ori de câte ori o spune (...). Vorbirea astfel definită nu convine decât omului, ceea ce mi se pare cu totul remarcabil. Căci deşi Montaigne şi Charron au spus că există o mai mare diferenţă între oameni decât între om şi animal, nu s-a descoperit totuşi niciodată un animal atât de perfect încât să se fi folosit de vreun semn pentru a face ca alte animale să înţeleagă ceva care să nu se raporteze la pasiunile sale; şi nu există om atât de imperfect încât să nu se folosească de semne; aşa se face că surzii şi muţii inventează semne speciale prin care îşi exprimă gândurile. Aceasta constituie, mi se pare, un argument foarte puternic pentru a dovedi că animalele nu vorbesc ca noi întrucât sunt lipsite de orice gândire, iar nu pentru că le lipsesc organele (...). Ştiu că animalele fac multe lucruri mai bine decât noi, dar nu mă miră aşa ceva; căci chiar aceasta serveşte la a dovedi că ele

acţionează în mod natural şi graţie unor resorturi, asemeni unui orologiu, care indică mult mai bine timpul decât ne-o spune judecata noastră. Nu încape îndoială că, atunci când rândunelele se întorc primăvara, acţionează ca nişte orologii."

(Descartes, *Scrisoarea din 23 noiembrie 1646 către marchizul de Newcastle)*

COMENTARIU

a) Problemele tratate în acest text

Acest text reia, într-o formă mai concentrată, ceea ce spusese Descartes despre limbaj în a cincea parte din *Discurs despre metodă.* El ne dă prilejul de a preciza natura limbajului în concepţia lui Descartes, de a reaminti cum realitatea limbajului permite filozofului să admită existenţa altor suflete decât al său, de a-l deosebi în mod radical pe om de toate animalele, de a respinge prelungirea tezei animalului-maşină prin aceea a unui om-maşină (care va fi în secolul al XVII-lea teza lui La Mettrie), limbajul, privilegiul omului, fiind tocmai semnul după care recunoaştem că suntem o substanţă vorbitoare şi nu doar un automat.

b) Explicarea detaliată a textului

„Cu excepţia cuvintelor (...) niciuna dintre acţiunile noastre exterioare nu (ne) poate asigura (...) că există în corpul nostru un suflet care are gânduri."

În *Meditaţia a doua,* filozoful pune stăpânire, în chiar actul îndoielii, pe evidenţa propriei sale existenţe ca substanţă gânditoare. Dar ce îmi dovedeşte că există şi alte suflete decât al meu? „Ce văd eu de la această fereastră în afară de nişte pălării şi nişte paltoane, care pot foarte bine să acopere doar spectre sau oameni simulaţi care nu se mişcă decât sub impulsurile unor resorturi? Dar eu judec că am de-a face cu oameni adevăraţi." Într-adevăr, actele efectuate de aceste trupuri îmbrăcate ar putea fi produse de resorturile unui automat (o maşină care se mişcă de la sine). Însăşi complexitatea acestor acte ar putea fi explicată prin înlănţuiri de reflexe, după schema stimul-reacţie repetată indefinit. Dar n-am putea imagina o maşină care vorbeşte, înţelegând prin

aceasta nu o maşină care emite sunete, ci una care dispune în mod deliberat de semne în configuraţii mereu noi pentru a răspunde la situaţii noi.

Descartes insistase asupra acestui punct în partea a cincea a *Discursului despre metodă:* „Maşinile nu ar putea niciodată să facă uz de cuvinte, nici de alte semne, aşa cum facem noi când comunicăm altora gândurile noastre; căci se poate uşor concepe o maşină astfel construită încât să pronunţe cuvinte, unele chiar în legătură cu acţiuni corporale care vor produce schimbări în organele sale, de exemplu dacă am atinge-o într-un anumit punct ea să întrebe ce am vrut să-i spunem, dacă am atinge-o într-un alt punct să strige că o doare şi alte lucruri asemănătoare; dar aceasta nu va putea să combine astfel cuvintele pentru a răspunde cu sens la tot ce se vorbeşte în prezenţa sa”. O maşină dinainte programată poate răspunde la un stimul dat printr-o reacţie determinată. Dar numai limbajul omenesc poate inventa o nouă înlănţuire de cuvinte adaptată unei situaţii noi. Corpul care vorbeşte este deci locuit de un suflet, de o raţiune care este „un instrument universal care poate fi folosit în toate împrejurările”, în timp ce organele mecanice „au nevoie de anumite configuraţii particulare pentru fiecare acţiune particulară”.

Guéraud de Cordemoy, discipol al lui Descartes, va dezvolta această temă carteziană în *Discurs fizic despre vorbire* (1666): nicio explicaţie mecanică nu poate da socoteală de coerenţa unui discurs adaptat la o situaţie inedită. Tocmai această putere de a inova constituie dovada irecuzabilă a naturii nemecanice a limbajului: „Cuvintele pe care le aud pronunţate de trupuri alcătuite ca şi al meu nu au aproape niciodată aceeaşi succesiune... A vorbi nu înseamnă a repeta aceleaşi cuvinte care ţi-au izbit urechea, ci... înseamnă a pronunţa alte cuvinte în legătură cu acestea.” Putem deci trage concluzia că limbajul este „singurul semn sigur al unei gândiri latente în corp” (Descartes, *Scrisoarea din 5 februarie 1649 către Morus).*

„Spun cuvinte sau alte semne pentru că muţii se folosesc de semne.”

Limbajul nu este facultatea de a emite sunete, ci de a face ca semne (oarecare) să corespundă unor gânduri. Descartes o spusese în *Discursul despre metodă:* „Coţofanele şi papagalii pot rosti cuvinte, la fel ca noi, fără să poată totuşi vorbi ca noi, adică dovedind că gândesc ceea ce spun; în timp ce oamenii, care fiind surzi şi muţi sunt privaţi de organele care servesc celorlalţi pentru a vorbi, obişnuiesc să inventeze ei înşişi câteva semne prin care se fac înţeleşi.” Vorbirea omenească nu este decât utilizarea inteligentă, cu titlu de semne, a sunetelor emise de organele vocale. Şi există alte semne posibile decât sunetele vocii. Ca să citǎm un caz limită, şi mai probant decât exemplul cartezian al surdo-mutului, să reamintim că Helen Keller, surdă, mută şi oarbă, s-a putut iniţia în limbaj transformând în semne date exclusiv tactile. I se punea mâna sub robinet desenând pe cealaltă mână cu un ac literele care compun cuvântul *water.* Atunci când a înţeles că există un raport de natură simbolică între cele două impresii, aceea a apei şi aceea a acului care o înţeapă după o anumită formă, ea stăpânea secretul limbajului. Limbajul este o activitate simbolică, artificială a inteligenţei care se poate exercita prin organe oarecare. Notăm că laringele, vălul palatului, limba nu sunt ele însele decât „organe de împrumut” ale limbajului, după cum spune doctorul Ombredane, pentru că sunt mai întâi organe de respiraţie şi de alimentaţie şi se menţin ca atare atunci când vorbirea s-a constituit.

„(...) fără a exclude vorbirea nebunilor, deşi ea nu urmează raţiunea.”

Vorbirea papagalilor – care nu e inspirată de nicio gândire – nu este un limbaj. Dar vorbirea oamenilor nebuni trebuie considerată un limbaj veritabil, „deşi ea nu urmează raţiunea”, spune explicit Descartes. El remarcase deja acest lucru în *Discurs despre metodă:* „Este remarcabil că nu există oameni oricât de năuci şi stupizi fără a-i excepta chiar pe demenţi, care să nu fie capabili să rânduiască laolaltă diverse cuvinte.” O va repeta în scrisoarea către Morus. Toţi oamenii „se folosesc de limbaj, chiar şi cei care sunt stupizi şi lipsiţi de spirit”. Există aici o problemă delicată: dacă limbajul este pecetea raţiunii şi, prin aceasta, „adevărata diferenţă între

oameni şi animale” (scrisoarea către Morus), de ce cuvintele nebunilor sunt considerate un limbaj veritabil? Trebuie oare să gândim împreună cu Chomsky *(Lingvistica cartezianã)* că „accentul este pus mai mult pe aspectul creator al utilizării limbajului” decât pe aspectul său raţional; trebuie să gândim că „distincţia fundamentală care separă limbajul omenesc de sistemele de comunicare animale, pur funcţionale şi puse în mişcare de către stimuli”, este tocmai această putere de inovaţie, de creativitate, ale cărei urme se păstrează şi la nebuni? Noi credem că insistenţa cu care vorbeşte Descartes despre limbajul oamenilor „năuci” sau „demenţi” se explică prin aceea că el vrea în primul rând să stabilească între om şi animal o diferenţă de **natură** şi nu o diferenţă de grad. *Discursul despre metodă* precizase bine acest lucru: nu trebuie să spunem că animalele „au mai puţină raţiune decât omul, ci că ele sunt complet lipsite de raţiune”. Animalul cel mai inteligent nu se ridică la nivelul limbajului, în timp ce omul cel mai prost sau cel mai nebun continuă să vorbească. Fărâma de raţiune care rămâne în el este suficientă pentru a-l deosebi în mod radical de animalul cel mai evoluat. Nebunul sau idiotul nu sunt animale, sunt fiinţe raţionale mutilate. În acest sens, exemplul omului nebun – şi care vorbeşte – este cazul limită care justifică teza carteziană a limbajului considerat ca un privilegiu al animalului care raţionează. Limbajul rămâne semnul specific al raţiunii tocmai pentru că, spune *Discursul,* „este nevoie de foarte puţin pentru a şti să vorbeşti”. Între animale, dintre care nici unul nu vorbeşte, şi oamenii, care toţi vorbesc, există o diferenţă radicală.

„Deşi Montaigne şi Charron au spus că există o mai mare diferenţă între oameni decât între om şi animal.”

Punctul de vedere cartezian se situează între două teze extreme: una care va fi în secolul al XVII-lea cea a materialismului mecanist (La Mettrie va considera că însuşi omul este o maşină mai complicată dar asemănătoare animalului: „Omul se află în acelaşi raport cu maimuţa ca pendulul planetar al lui Huyghens cu ceasul lui Julien le Roy”). Cealaltă era teza lui Montaigne, din secolul al XVI-lea, expusă în *Essais* şi mai ales în „Apologia lui Raimond Sebond” (cartea

a II-a, cap. XII). După Montaigne, animalul posedă o inteligenţă asemănătoare inteligenţei umane.

Ingeniozitatea comportamentului albinelor, sau al vulpii, implica o gândire: „Unor efecte asemănătoare le corespund facultăţi asemănătoare.” Montaigne în secolul al XVI-lea, La Mettrie în secolul al XVII-lea apropie şi unul, şi celălalt omul de animal, Montaigne spunând că animalul este inteligent ca noi, La Mettrie spunând că omul, asemeni animalului, nu este decât un automat. Descartes stabileşte o barieră între comportamentul animal absolut automat şi comportamentul uman în care se citeşte transcendenţa raţiunii şi voinţei.

Limbajul omenesc este independent de **orice pasiune.** Descartes subliniază aici specificul vorbirii omeneşti care nu este un strigăt spontan (toate animalele îşi exprimă nevoile prin strigăte diferenţiate), nici răspunsul automat la un semnal condiţionat, legat de vreo nevoie prin învăţare. Descartes arată că există o diferenţă radicală între **a înţelege** un cuvânt şi **a reacţiona** la un semnal condiţionat. Cu mult înainte de Pavlov, el a stabilit principiul reflexului condiţionat. O coţofană răspunde la numele său, dacă acest nume este asociat în mod regulat cu hrana sa. La fel el îi scria lui Mersenne că „dacă ai însoţit repetat lovirea unui câine şi un sunet de vioară”, câinele va învăţa repede s-o ia la goană „îndată ce aude acea muzică”. Nu există aici decât automatism şi nici urmă de gândire şi judecată. Limbajul omenesc este mult mai mult decât expresia directă sau indirectă a unei nevoi. El este intenţia de a semnifica o gândire. Haldane scrie, într-un spirit foarte cartezian: „Atunci când copilul spune mamei sale: *mi-e foame,* sau *vreau să dorm,* el rămâne aproape de animal. Dar când spune: *iată ce am făcut în această dimineaţă* el începe să fie om”.

„(...) Ştiu că animalele fac multe lucruri mai bine decât noi.”

Marca inteligenţei umane este capacitatea de a inova, de a inventa semne şi de a inventa permanent noi grupări de semne pentru a exprima gânduri inedite. Marca raţiunii este inovaţia şi nu adaptarea perfectă a comportamentului la situaţii deja definite. Căci o maşină (de exemplu un orologiu) este mai precisă şi mai perfectă decât omul, în cadrul

activităţii bine definite pentru care a fost concepută. Perfecţiunea instinctului animal (admirabil adaptat, dar incapabil de inovaţii importante) este chiar semnul naturii sale mecanice. Aşa se face că pentru Descartes comportamentul migrator al rândunelelor nu este un semn de inteligenţă ci un mecanism de orologerie. Ştim astăzi că variaţiile luminozităţii (după anotimpuri şi durata zilei) sunt cele care acţionează asupra hipofiziei păsărilor şi declanşează migraţiile.

c) Concluzii

Teza cartezianã a interesat puţin pe lingviştii din secolul al XIX-lea şi începutul secolului XX. A explica limbajul omenesc prin transcendenţa gândirii însemna, pentru ei, a adopta o poziţie metafizică. Pe cât de fecundă sub raport ştiinţific era teza animalului-maşină, pe atât de sterilă în plan ştiinţific era teza omului nemecanic, care exclude orice abordare pozitivă a faptelor. Azi, marele lingvist Noam Chomsky a revenit asupra acestei prejudecăţi şi semnalează interesul „lingvisticii carteziene”. Chomsky şi-a pus problema traducerii automate. Dacă fiecare limbă nu este decât un sistem mecanic de semne a căror întrebuinţare se supune unor reguli fixe, o maşină ar trebui să poată traduce o limbă în alta. Dar întreprinderea s-a izbit de marea varietate a structurilor sintactice din diversele limbi. Împotriva mecanismului simplist al unui Bloomfield, Chomsky revine, se pare, la o anumită recunoaştere a transcendenţei gândirii asupra limbajului sau, cum spune el, a „raporturilor semantice” asupra „structurilor sintactice”. Dacă există proprietăţi comune tuturor limbilor, „universalii”, acest lucru se datorează existenţei unei raţiuni universale, unei gândiri care însufleţeşte întrebuinţarea semnelor şi transformările discursului. Unitatea „profundă” a tuturor limbilor de-a lungul extraordinarei lor diversităţi ar fi unitatea unei raţiuni „înnăscute” la toţi oamenii. Asemenea concepţii readuc raţionalismul cartezian la ordinea zilei.

SUBIECTE DE REFLECŢIE ŞI DEZBATERE

■ A vorbi este contrariul lui a acţiona?
■ Limbajul ne trădează?
■ De ce se vorbeşte?
■ Limbajul foloseşte vorbirii sau gândirii?
■ Tăcerea nu spune nimic?
■ Poate limbajul singur să garanteze comunicarea între oameni?
■ Poate fi cunoscută o societate a cărei limbă nu o cunoaştem?
■ Există ceva pe care limbajul să nu-l poată rosti?
■ Desprindeţi importanţa filozofică a textului care urmează pe baza analizei sale sistematice:

„Noi nu vedem lucrurile înseşi; ne mărginim cel mai adesea să citim etichetele lipite pe ele. Această înclinaţie, născută din necesitate, s-a accentuat şi mai mult sub influenţa limbajului. Căci cuvintele (cu excepţia numelor proprii) desemnează genuri. Cuvântul care nu reţine decât funcţia cea mai comună şi aspectul cel mai banal al lucrului, se insinuează între lucru şi noi, şi va ascunde privirilor noastre forma sa dacă aceasta nu era deja disimulată în spatele nevoilor care au creat cuvântul însuşi. Şi nu numai obiectele exterioare dar şi propriile noastre stări sufleteşti ne scapă în ce au ele intim, personal, trăit în chip original. Când resimţim iubire sau ură, când ne simţim bucuroşi sau trişti, ajunge oare la conştiinţa noastră sentimentul însuşi cu miile lui de nuanţe şi rezonanţe profunde care fac din el ceva cu desăvârşire al nostru? Am fi atunci cu toţii poeţi, romancieri, muzicieni.” (Bergson)

CAPITOLUL 7

Logica şi matematica

Raţionamentul este un procedeu folosit pentru a justifica o propoziţie, adică o afirmaţie reprezentată prin expresia ei verbală.

A justifica o propoziţie înseamnă a o pune în legătură cu alte propoziţii deja admise, a o *deduce* din acestea. Logica este „ştiinţa probării" (John Stuart Mill), disciplina care stabileşte regulile raţionamentului corect, este „arta de a ne conduce bine raţiunea", cum spune prima fază a *Logicii* de la Port Royal. Sau, şi mai simplu, „logica este morala gândirii" (Rickert).

1. Gândire discursivă şi gândire intuitivă. Logica formală

Caracteristica esenţială a raţionamentului logic este **forma** sa, adică modul în care propoziţiile se leagă între ele. **Conţinutul** fiecărei propoziţii în parte este îndeobşte cunoscut prin intuiţie.

Sesizăm aici distincţia esenţială dintre **intuiţie** şi **raţionament.** Intuiţia este o cunoaştere directă şi deci, după cum spune Pascal, „fără reguli". Raţionamentul e un procedeu de justificare indirect şi ca atare supus regulilor logicii.

a) Intuiţie şi raţionament

Intuiţia este, după Kant, „o cunoaştere ce se raportează *în chip imediat* la obiecte". De exemplu, intuiţia sensibilă este cunoaşterea imediată pe care mi-o dau organele de simţ: simt că este cald, că mapa de birou pe care scriu este roşie etc. Intuiţia este o **viziune** (în latină, *tueri* înseamnă „a vedea"). Bergson spune că eul se cunoaşte prin intuiţie, adică fără intermediar.

Încă Pascal caracteriza spiritul de fineţe ca fiind o cunoaştere intuitivă, atunci când scria că „lucrul trebuie văzut

deodată cu o singură privire şi nu înaintând prin raţionament".

Într-adevăr, raţionamentul se deosebeşte de intuiţie prin aceea că necesită tocmai acele demersuri, ocolişuri, **medieri** pe care intuiţia le exclude.

Să considerăm, bunăoară, **raţionamentul silogistic,** analizat de Aristotel încă în secolul IV a.Chr.[95] Un silogism se compune din trei propoziţii, de exemplu:

Premise: **Majoră:** Toţi oamenii sunt muritori. **Minoră:** Socrate e om. **Concluzie:** Deci, Socrate e muritor.

Raţionamentul, spre deosebire de intuiţie, procedează prin **mediere.** El ajunge la o concluzie după parcurgerea unui întreg lanţ de raţiuni. Pentru a trece de la propoziţia „Toţi oamenii sunt muritori" la propoziţia „Socrate e muritor", am nevoie de o propoziţie intermediară: „Socrate e om."

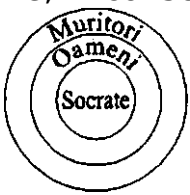
b) Concept şi silogism

În timp ce intuiţia ne dezvăluie realităţi singulare, fiinţe concrete, raţionamentul circulă prin concepte, prin idei abstracte şi generale. Socrate e un individ concret, pe când omul în general, muritorul în general sunt **concepte.** Un concept se caracterizează deopotrivă prin **comprehensiune** (mulţimea caracterelor ce-l definesc) şi prin **extensiune** (mulţimea indivizilor la care se aplică). Extensiunea şi comprehensiunea variază în sens invers. Astfel, ideea de om are o comprehensiune mai bogată decât ideea de muritor (pe lângă caracterele generale ale muritorului, omul are caractere specifice, proprii speciei sale; eu aş spune, de exemplu, că omul e un muritor înzestrat cu raţiune). Prin chiar acest fapt, ideea de om are o extensiune mai mică decât ideea de muritor (numărul oamenilor e mai mic decât cel al muritorilor).

---

[95] Logica este o tehnică a discursului corect. Lucrul acesta îl avea în vedere Aristotel atunci când a pus titlul de *organon* (instrument) tratatului său de logică formală care a cunoscut un succes enorm în Evul Mediu şi a dominat întreaga scolastică. S-a remarcat adesea că nu-i de mirare că ştiinţa *logos-ului* (în greacă, „gândire" şi deopotrivă „limbaj") a apărut în Grecia, ţară de vorbăreţi, unde importanţa schimburilor comerciale şi moravurile politice democratice creau nevoia unei tehnici a discursului convingător.

Tocmai această posibilitate de ierarhizare a conceptelor e cea care permite silogismul. Întrucât oamenii fac parte din **clasa** muritorilor, Socrate, care aparţine clasei oamenilor, aparţine, în consecinţă, şi clasei muritorilor.[96]



Silogismul se bazează pe incluziuni între clase, pentru care matematicianul Euler din secolul al XVIII-lea a imaginat reprezentarea prin cercuri ce se cuprind unele pe altele.

c) Logică şi limbaj

Dat fiind că operează cu concepte, raţionamentul are nevoie de **limbaj.** Despre raţionament se spune că reprezintă o **cunoaştere discursivă.** Acest termen evocă nu doar medierile şi mersul raţionamentului *(dis-currere),* ci şi rolul fundamental al limbajului (nu există concepte fără cuvinte). **Raţionamentul, bazat pe limbaj, este comunicabil, pe când intuiţia, aplicându-se unei realităţi singulare, este inefabilă:** „Ea coincide cu obiectul, spunea Bergson, în ceea ce are unic şi, ca atare, inexprimabil". Pot să ţin o lecţie de optică unui orb din naştere, să-l fac să raţioneze pornind de la definiţiile şi de la relatările matematice enunţate în această ştiinţă. Nu-l pot face însă să aibă intuiţia culorii pe care o am eu. Cuvintele nu pot să traducă această experienţă particulară. Pentru a-şi da seama ce simt eu atunci când spun „Acest obiect este roşu", ar trebui ca el însuşi să fie văzător, să poată avea experienţa acestei culori. Intuiţia este, aşadar, inexprimabilă pentru că e singulară şi concretă. Raţionamentul apelează la limbaj pentru că poartă asupra unor relaţii abstracte şi generale. Eu nu voi şti niciodată dacă vedeţi culoarea roşie la fel ca mine. Tot ce ştiu este că (dacă nu cumva aveţi daltonism!) puneţi cuvântul „roşu" în corespondenţă cu aceleaşi obiecte ca şi mine. Intuiţiile noastre rămân riguros solitare, dar ne putem înţelege între noi asupra cuvintelor, a simbolurilor şi putem raţiona pornind de la ele.

d) Logică şi formalism

Raţionamentul este **formal** în timp ce intuiţia poartă asupra unui **conţinut.** Să considerăm silogismul următor:

Toţi oamenii sunt blonzi. Or, eu sunt om. Deci, eu sunt blond.

Veţi zice numaidecât că acest silogism e fals. Într-adevăr, intuiţia îmi arată imediat că majora e falsă, iar în ce mă priveşte pe mine, este falsă şi concluzia. Trebuie totuşi să ne înţelegem cu privire la ce înseamnă cuvântul „fals". Aici majora este **falsă din punct de vedere material,** adică nu este în acord cu realitatea aşa cum mi-o dezvăluie intuiţia. Silogismul dat este însă **corect din punct de vedere formal.** Pentru a ne da seama de acest lucru, este de-ajuns să prezentăm cele două **premise,** majora şi minora, sub un enunţ ipotetic. **Dacă** toţi oamenii sunt blonzi şi eu sunt om, **atunci** eu sunt blond (aparţinând clasei oamenilor, aş aparţine totodată clasei blonzilor). Logica formală nu se preocupă decât de rigoarea raţionamentului, de corectitudinea **formei** sale.

Un silogism de forma:

Toţi *x* sunt *y.* Or, *a* este *x.* Deci, *a* este y este corect. Într-adevăr, eu raţionez pornind de la definiţii puse **a priori** (eu decid *a priori* că toţi *x* sunt *y)* şi nu mă preocup de realitatea materială, dezvăluită de intuiţie.

Silogismul de figura a doua

Să considerăm acum următorul silogism:

Toţi oamenii sunt vertebrate. Or, eu sunt vertebrat. Deci, eu sunt om.

Veţi înclina să spuneţi că acest silogism e adevărat pentru că cele trei propoziţii sunt conforme cu intuiţia ce o aveţi despre realitate. Atenţie, însă! **Acest silogism este fals, incorect din punct de vedere logic.** Cuvântul **deci** este folosit în el în mod abuziv. Că este aşa, ne dăm seama imediat pe un alt exemplu:

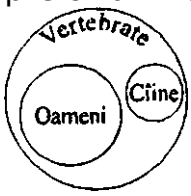
Toţi oamenii sunt vertebrate.

Or, câinele meu Grivei este vertebrat.

Deci, câinele meu Grivei este om!

Falsitatea materială a concluziei nu se datorează aici falsităţii materiale a premiselor (căci ambele premise sunt material exacte). Ea se datorează unei incorectitudini formale, unei greşeli în raţionament. Priviţi lucrurile mai îndeaproape. Silogismul examinat puţin mai înainte (toţi **oamenii** sunt muritori, Socrate e **om,** deci Socrate e muritor) spunem că este de figura întâi pentru că subiectul majorei este atribut în minoră. În schimb, silogismul de forma: Toţi oamenii sunt **vertebrate,** or câinele meu Grivei este **vertebrat,** deci el este om, e un silogism de **figura a doua** pentru că majora şi minora au acelaşi atribut.[97] în acest caz, nu pot să conchid nimic.

Dacă toţi oamenii sunt vertebrate şi dacă un anumit *x* este vertebrat, nu pot să conchid nimic, pentru că oamenii nu sunt singurele vertebrate. Ei aparţin, după cum spune majora, clasei vertebratelor, dar această clasă are o extensiune mai mare decât mulţimea oamenilor. Veţi înţelege uşor situaţia reprezentând prin cercuri, ca mai înainte, extensiunile conceptelor utilizate.



Silogismul de figura a doua nu va fi concludent decât dacă o premisă este negativă:

Toţi oamenii sunt vertebrate. Or, albinele nu sunt vertebrate. Deci, albinele nu sunt oameni.

Silogistica îşi propune drept scop tocmai enunţarea regulilor gândirii formale. Pentru a raţiona corect, mi-e de-ajuns să aplic regulile (de exemplu, ori de câte ori majora şi minora au acelaşi atribut, nu pot trage o concluzie decât dacă una din ele este negativă). Raţionamentul poate deveni, deci, un automatism.

2. Declinul logicii lui Aristotel şi ştiinţa modernă

Începând din secolul al XVI-lea, logica formală aristotelică, silogistica, suferă o gravă discreditare.

Acest declin al ei corespunde remarcabilului avânt pe care l-au cunoscut în Renaştere matematicile şi fizica. Prin metodele lor proprii, ştiinţele ajung la propoziţii obiective, asupra cărora cad de acord spiritele competente. Se afirmă norme noi privitoare la adevăr. Încă din secolul al XVI-lea, Bacon observă că „dacă în fizică, unde e vorba de a supune natura prin acţiuni şi nu de a înlănţui un adversar prin argumente, rămânem la silogism, adevărul ne va scăpa printre degete, deoarece fineţea discursului nu poate să egaleze niciodată pe cea a operaţiilor naturii". În timp ce Bacon în al său *Novum Organum,* Noua sa Logică, se străduieşte să expliciteze regulile metodei experimentale, Descartes, în secolul al XVII-lea, va căuta normele gândirii adevărate în activitatea matematicianului.

Fără îndoială că logica lui Aristotel este şi ea dependentă de o ştiinţă, dar de o ştiinţă foarte limitată care se mulţumeşte **să situeze lucrurile într-o clasificare.** Ea se potriveşte, de exemplu, destul de bine **clasificărilor biologice,** pentru că fiinţele vii prezintă caracteristici susceptibile de a fi subordonate unele altora (bunăoară, reptilele, păsările, mamiferele au, fiecare, caractere speciale, dar au totodată şi caractere generale, comune tuturor vertebratelor). Dar tocmai pentru că logica aristotelică corespunde unor relaţii realmente existente între fiinţe, **sfera sa de aplicabilitate pare a se limita la însuşi tipul de relaţii pe care ea le formalizează, adică la relaţiile de excluziune şi de incluziune a lucrurilor din, respectiv în clase.** (Să notăm în treacăt că Aristotel consacrase mai multe scrieri tocmai observaţiilor asupra animalelor.)

Începând din secolul al XVII-lea, fizica matematică substituie punctului de vedere al clasificării calităţilor şi caracterelor, punctul de vedere al cantităţii şi al măsurii („a cunoaşte, va spune Brunschvicg, înseamnă a măsura"). Geometria analitică a lui Descartes traduce în ecuaţii algebrice proprietăţile figurilor geometrice; **fizica galileană nu se mai ocupă de clasificarea lucrurilor, ci de exprimarea în limbaj matematic a legilor ce guvernează fenomenele naturii.**

3. Logica formală modernă

Logica formală avea să reînvie, însă sub o altă înfăţişare. Leibnitz visa, în secolul al XVII-lea, la o nouă logică, la o „caracteristică universală”, mai riguroasă decât cea a lui Aristotel şi aptă să pună toate raţionamentele în formule simbolice. În epoca contemporană, cu Bertrand Russell de exemplu, „logistica” pretinde să exprime termenii, propoziţiile, relaţiile prin simboluri simple şi vrea să reducă operaţiile logice la **calcule** efectuate după reguli precise.

Calculul propoziţiilor

Iată, de exemplu, câteva reguli esenţiale ale calculului propoziţiilor[98]:

a) O propoziţie complexă de felul „mănânc şi beau” este formată prin **conjuncţie** din două propoziţii elementare: 1° mănânc; 2° beau. Să înlocuim aceste două propoziţii prin literele *p* şi, respectiv *q,* iar conjuncţia s-ar exprima prin semnul ^. Pentru ca propoziţia completă „*p* şi *q*”, altfel spus *p* ^ *q*, să fie adevărată, trebuie ca pe de o parte să fie adevărată *p*, iar pe de alta, să fie adevărată *q.* Valoarea „adevărat” este exprimată prin simbolul A, iar valoarea „fals” prin simbolul F. Iată tabelul care prezintă regulile conjuncţiei:

p	q	$p \wedge q$
A	A	A
A	F	F
F	A	F
F	F	F.

b) Să considerăm acum propoziţia „Mănânc sau beau”, dând cuvântului „sau” sensul neexclusiv. Este vorba de **disjuncţia** exprimată prin semnul v. Propoziţia „mănânc sau beau” nu e falsă decât dacă cele două propoziţii elementare: 1° mănânc; 2° beau, sunt ambele false. Iată tabelul cu regulile disjuncţiei:

p	q	$p \vee q$
A	A	A
A	F	A
F	A	A
F	F	F

c) Să considerăm acum propoziţia „Dacă mănânc, atunci beau”. Propoziţia 1° mănânc se spune că „implică” propoziţia 2° beau. Semnul **implicaţiei** este →. E de-ajuns un singur caz în care mănânc fără să beau, pentru ca implicaţia să fie falsă:

p	q	$p \rightarrow q$
A	A	A
A	F	F
F	A	A
F	F	A

Luaţi aminte la semnificaţia cuvântului „a implica”. V-aţi putea gândi că exemplul de adineauri este prost ales pentru că, în fond, din faptul că mănânc nu se poate deduce, nu se poate infera faptul că beau. Dar **implicaţia nu este o inferenţă.** Prima linie din tabloul regulilor implicaţiei îmi dă dreptul să spun că $p \rightarrow q$ este adevărată dacă p e adevărată şi q e adevărată, ceea ce înseamnă că pot înlocui p şi q prin două propoziţii adevărate oarecare. De exemplu, pot spune că propoziţia „2 şi cu 2 fac 4” implică propoziţia „Lyon e în Franţa”.

d) **Negaţia** se exprimă printr-o liniuţă pusă deasupra simbolului propoziţional. Expresia *p (non-p)* înseamnă negaţia propoziţiei *p.* Dacă *p* e adevărată, *p (non-p)* este falsă, iar dacă *p* e falsă, *p (non-p)* este adevărată.

p	$\bar{p}$
A	F
F	A

Acum, cunoscând aceste câteva simboluri, putem scrie în acest limbaj al logicii moderne un raţionament cum este

următorul: dacă acest om este bordelez (propoziţia *p)* sau lyonez (propoziţia *q),* atunci el este francez (propoziţia *r*). Or, el nu este francez. Deci, nu este bordelez, nici lyonez:

$$\{[(p \vee q) \rightarrow r] \wedge \bar{r}\} \rightarrow \bar{p} \wedge \bar{q}$$

O formulă logică, de exemplu $p \rightarrow q$, nu este, în general, adevărată decât pentru anumite valori ale simbolurilor propoziţionale ce intervin în ea. De exemplu, dacă *p* este adevărată iar *q* falsă, este fals să scriem $p \rightarrow q$. Există însă anumite formule logice ce se disting prin faptul că sunt totdeauna adevărate.

Să considerăm formula $[(p \rightarrow q) \wedge p] \rightarrow q$. Altfel spus, dacă afirm deopotrivă că *p* implică *q* şi că *p* este adevărată aceasta implică faptul că este adevărată *q.* Iată o formulă care este totdeauna adevărată. Astfel de formule, adevărate „indiferent de valorile atribuite propoziţiilor ce intră în alcătuirea lor" sunt numite de Ludwig Wittgenstein *(Tractatus logico-philosophicus,* 1920) **tautologii.**

În timp ce logica lui Aristotel rămânea aservită limbajului comun şi nu exprima decât propoziţii atributive („Socrate e muritor"), distincţia dintre **subiect, copulă** şi **atribut** fiind calchiată după distincţia gramaticală corespunzătoare, logica modernă se străduieşte să simbolizeze toate relaţiile posibile: „Petru este mai mare decât Paul", „Besançon se află între Lyon şi Paris". Iată nişte relaţii care scapă formei atributive. În loc să vorbească despre *subiect* şi *predicat* (atribut), logica modernă vorbeşte despre **argument** şi **funcţie.** De exemplu, funcţia $F(x)$, a fi muritor, este „saturată de argumentul Socrate"; funcţia a fi mai mare decât, $F(x,y)$ are nevoie de două argumente (Petre, Paul) pentru a fi saturată; funcţia „a fi situat între... şi..." este saturată de trei argumente (Besançon, Lyon, Paris)[99].

Logici plurivalente

Logica se poate ridica însă la un grad şi mai înalt de abstractizare înlocuind „calificativele" adevărat şi fals (A şi F) prin cifre (1 şi 0, de exemplu) şi adăugând şi alte calificative similare. Astfel, alături de logica **bivalentă,** cu două valori (adevărat şi fals), se pot construi logici **plurivalente. În realitate, aceste logici răspund anumitor exigenţe** ale

ştiinţei moderne. De exemplu, Heyting propune o logică cu trei valori (fals, adevărat şi indecidabil) care răspunde nevoilor matematicii intuiţioniste a lui Brouwer, care distinge între adevărat, absurd şi fals. A fost concepută o logică cu valori multiple care este un instrument util în calculul probabilităţilor (fiecare valoare exprimând un grad de probabilitate). Logica însăşi trebuie, de altfel, considerată ca o ştiinţă pur şi simplu. Aidoma algebrei, ea este un sistem de semne împreună cu modul de folosire a acestora. După exemplul matematicilor, ea efectuează calcule riguroase pornind de la propoziţii iniţiale (axiome) şi de la reguli de operare bine definite.

Notă privind deducţia şi alte pretinse raţionamente

Deducţia

Raţionamentul silogistic aşa cum l-am analizat este o **deducţie,** adică, potrivit *Vocabularului filozofic* al lui Lalande, o „operaţie prin care din una sau mai multe propoziţii luate ca premise se conchide riguros o propoziţie care este o consecinţă necesară a lor, în virtutea regulilor logice”.[100]

Deducţia este **a priori,** adică independentă de experienţă: iau anumite propoziţii drept premise şi din ele, **doar prin puterea raţionamentului,** trag concluzii. Aceste concluzii sunt riguros **necesare;** altfel spus, o dată ce am adoptat premisele, concluzia logică nu poate fi refuzată. **Ea nu poate să nu fie.**

Dacă spun că toţi oamenii sunt muritori şi că Socrate e om, nu mă pot sustrage concluziei că Socrate e muritor[101]. Spunând „Socrate e muritor”, **spun acelaşi lucru** ca atunci când enunţ împreună „Toţi oamenii sunt muritori” şi „Socrate e om” (dat fiind că Socrate aparţine clasei oamenilor, care este, la rândul ei, inclusă în clasa muritorilor). **Dacă concluzia e necesară, este pentru că ea spune acelaşi lucru ca premisele.** A conchide altfel ar însemna **a mă contrazice.** Deducţia este, aşadar, corectă când e **tautologică** (în limba greacă, *to auto legein* înseamnă „a spune acelaşi lucru”).

Deducţia este singurul raţionament care demonstrează realmente concluziile sale. Dacă logica este **„ştiinţa probării”,** putem spune că deducţia este singurul raţionament logic. Procesele de gândire cunoscute sub denumirile de **raţionament prin analogie** şi **inducţie** nu sunt raţionamente logice.

Raţionamentul prin analogie

Raţionamentul prin analogie conchide de la asemănări parţiale vizibile la alte asemănări: am citit un prim roman, excelent al unui autor; voi cumpăra al doilea roman al său raţionând prin analogie: dat fiind că acest nou roman este de acelaşi autor, el este bun. Tot aşa, o firmă celebră, lansând un nou produs, va spune în reclamă: e un produs de marca x. Întrucât cutare alt produs de marca x m-a satisfăcut, conchid prin analogie că şi noul produs este bun. Am cunoscut pe o anume Gertrude, extrem de antipatică. Sunt prezentat unei necunoscute pe care o cheamă Gertrude; raţionând prin analogie, înclin să fiu neîncrezător faţă de ea. De fapt, **raţionamentul prin analogie nu e un raţionament, în el e vorba de o simplă asociaţie mentală:** am cunoscut o Gertrude antipatică, nu am însă nici un temei logic să cred că toate persoanele cu acest prenume sunt antipatice. Doar dacă aş putea **deduce** din numele Gertrude caracterul de antipatică, dacă aş putea arăta că legătura dintre acest nume şi respectiva trăsătură este de natură tautologică, s-ar putea spune că am raţionat cu adevărat. În alte cazuri raţionamentul prin analogie este mai bine fondat, de exemplu când cumpăr un roman la simpla vedere a numelui autorului. Aici însă, valoarea relativă a raţionamentului nu provine din procesul analogic. **Ea provine din faptul că între romancier şi romanul său există o relaţie intrinsecă pe care nu o întâlnim, de exemplu, între prenumele unei persoane şi caracterul acesteia!** Nu este, desigur, logic necesar ca un bun romancier să scrie un nou roman de aceeaşi valoare cu cele scrise de el anterior. Cu toate acestea – dacă nu intervin noi circumstanţe şi dificultăţi, pe care nu le-am prevăzut – pot în mod rezonabil să presupun că şi acest nou roman va fi interesant. Dar analogia prin care din prezenţa unui fapt A constatat conchid la un fapt ipotetic B

(între A şi B existând o legătură anterior stabilită) nu este principiul unui raţionament logic decât dacă faptul B se poate **deduce** din faptul A. Până la urmă, adevăratul raţionament este întotdeauna o deducţie.

Nu vrem să spunem cu asta că procesul de gândire analogică ar fi lipsit de valoare. Gândirea analogică poate să inspire ipoteze fecunde: de exemplu, Claude Bernard ştia că plantele stochează glucoza sub formă de amidon insolubil, atunci când s-a întrebat (prin analogie) dacă nu cumva şi animalele stochează glucoza sub o formă particulară. Procesul analogic poate deci să inspire gândirea care caută şi care uneori găseşte. El nu poate însă să întemeieze gândirea care demonstrează, adică nu este demonstrativ.

Inducţia

Inducţia se aseamănă cu raţionamentul analogic. Ea pare să aibă însă o valabilitate superioară pentru că, în loc să extrapoleze pornind de la o observaţie unică, ea **afirmă o lege generală pornind de la un mare număr de fapte.** Astfel, spune *Logica* de la Port Royal, „după ce am verificat în cazul mai multor mări că apa lor e sărată şi în cazul mai multor râuri că apa lor e dulce, conchidem prin inducţie că apa de mare e sărată iar apa de râu e dulce”. Despre inducţie se spune că este **amplificatoare,** deoarece constă în a firma ceva ce depăşeşte faptele constatate, în a spune mai mult decât am văzut efectiv.

Din punct de vedere logic, inducţia nu este decât un raţionament fals. A trece de la observarea câtorva fapte la afirmarea unei legi generale înseamnă „a conchide de la unii la toţi”, adică a comite o eroare logică. Hume a învederat că inducţia ţine mai mult de o **iluzie psihologică** decât de un raţionament logic: de exemplu, dacă am observat că la încălzire apa se dilată, prin măsurători efectuate la 8°, 12°, 20° C, suntem ispitiţi să credem **prin obişnuinţă** – că am descoperit o lege generală. Această propoziţie generală ar fi însă falsă, dat fiind că între 0° şi 4° C apa încălzită se contractă. Russell vorbeşte despre inducţia găinii care descoperă o relaţie constantă între mâna gospodinei şi frumoasele boabe aurii... până în ziua când mâna gospodinei îi răsuceşte gâtul. Găina cu pricina n-a raţionat, pentru că n-a

înţeles de ce o hrăneşte gospodina. Numeroase constatări ne-ar fi permis odinioară să inducem că toate lebedele sunt albe. Ştim că nu este aşa, după ce s-a constatat că în Australia există lebede negre; pentru ca raţionamentul să fie valabil, ar fi trebuit ca culoarea albă a penelor să fie **dedusă** din alte caractere ale lebedei, ceea ce, evident, era imposibil. Gândirea inductivă este, ca atare, lipsită de rigoare. Vom vedea totuşi că ştiinţa modernă recunoaşte existenţa unor **legi** ale naturii, altfel spus afirmă că **anumite fapte sunt legate în mod necesar de altele.** Acesta este **postulatul determinist.** Dar oricât de esenţial ar fi acest postulat pentru ştiinţă, el nu justifică *ipso facto* inducţia. Căci, după ce am observat de mai multe ori că faptul B însoţeşte faptul A, n-am dreptul să conchid în mod riguros că aşa se va întâmpla întotdeauna. Această „concomitenţă" ar putea să fie doar o **coincidenţă,** nu neapărat o **lege universală.**

4. Originea matematicilor

Matematicile sunt un grup de ştiinţe deductive ce au ca obiect numărul, întinderea, ordinea.

1. Teoria empiristă şi teoria idealistă

Provin matematicile din experienţa concretă?

Pentru empirişti, noţiunile matematice – asemeni tuturor cunoştinţelor noastre – sunt extrase direct din experienţa senzorială, ceea ce ar însemna că matematicile sunt ştiinţe de observaţie. John Stuart Mill scrie că „punctele, liniile, cercurile pe care fiecare din noi le avem în intelect sunt simple copii ale punctelor, liniilor, cercurilor pe care le-am cunoscut în experienţă". Firul cu plumb a sugerat linia dreaptă, suprafaţa lacului a sugerat planul geometric. Ideea de cerc vine de la forma Soarelui şi a Lunii, ideea de cilindru de la trunchiul de copac etc.

În acelaşi mod, noţiunea de număr ar fi extrasă din percepţia mulţimilor concrete, apreciate global înainte de a fi numărate: ciobanul neşcolit observă dintr-o singură privire când turma sa nu e completă. Scriitorul Töppfer, pentru a plăti mai multe prânzuri mâncate la o ţărancă ce nu ştie să

socotească, pune monezi una peste alta până când ea îi spune „Destul!”. Etnografii, de altfel, ne informează că în anumite civilizaţii foarte primitive, cuvintele prin care se exprimă numerele diferă după natura obiectelor numărate. Cuvântul nostru „trei”, de exemplu, se traduce prin cuvinte diferite după cum este vorba de oameni, de bărci sau de peşti. Percepţia empirică a colecţiilor de obiecte ar constitui, astfel, originea noţiunii de număr.

Matematica şi ideile platoniciene

Acestui punct de vedere i se opune în mod tradiţional punctul de vedere idealist. În unul din dialogurile lui Platon, Socrate contemplă oscioarele folosite la un anumit joc. Observă că acestea sunt în număr de cinci. Oscioarele sunt de faţă, pot fi atinse cu mâna. Dar unde e „cinci”-ul? Acesta nu există în sensul în care există oscioarele. „Cinci” e un mod de a gândi această mulţime de oscioare. „Cinci”-ul nu este un lucru, ci o **idee.** Matematicianul e un om care a părăsit lumea aparenţelor sensibile, a concretului şi care trăieşte într-o lume de idei, de pure relaţii translucide pentru spirit. Abstracţia matematică nu este o schematizare a experienţei, a realităţilor percepute, ci este refuzul experienţei. Pentru a ajunge la ideea de linie fără grosime, trebuie să refuzăm să ţinem cont de experienţa grosimii. Matematicianul nu observă natura, ci contemplă relaţii pure între idei. Elipsa, bunăoară, nu este conturul unui ou, ci locul geometric al punctelor pentru care suma distanţelor faţă de două puncte fixe este constantă. Spaţiul geometric este o „întindere inteligibilă”, nu întinderea concretă.

De la Platon la Husserl

Platon, cum se ştie, deosebea două lumi: lumea experienţei senzoriale, care este lumea aparenţelor nestatornice şi schimbătoare, şi lumea esenţelor eterne. În această perspectivă, matematicile ar fi o contemplare de esenţe. De bună seamă, geometrul desenează pe tablă figuri empirice, aproximative. Dar desenul concret, departe de a fi sursa ideilor geometrice, nu-i decât o reprezentare stângace a acestora. Se poate raţiona corect asupra unor figuri false şi, de altfel, figuri exacte nici nu există. Dreapta pe care o trasez eu pe hârtie nu e tocmai dreaptă, ceea ce revine la a spune

că nu-i defel dreaptă. Acest desen nu-i decât un pretext; prin el, eu vizez o esenţă: „La o lecţie de matematică profesorul desenează pe tablă o parabolă şi fiecare elev trasează câte o parabolă pe caietul său. După care se vorbeşte despre parabolă.” Parabola e o esenţă ideală care transcende desenul empiric prin care o simbolizez. Husserl scrie: „În geometrie, atunci când intervine experienţa, ea nu intervine *ca experienţă.* Geometrul, când desenează figuri pe tablă, trasează nişte linii care există în fapt pe tabla care ea însăşi există în fapt. Dar, întocmai ca gestul fizic de a desena, experienţa figurii desenate, în calitatea ei de experienţă, nu *întemeiază* nicidecum intuiţia şi gândirea ce au ca obiect esenţa geometrică (...). Pentru geometru (...) intuirea esenţelor /*Wesenschau*/ (...) e cea care oferă temeiurile ultime.”[102]

Aceste două teorii, cea empiristă şi cea idealistă, au, în ciuda opoziţiei dintre ele, un punct comun: în ambele cazuri, activitatea matematicianului este descrisă ca o viziune (empirică sau intelectuală), ca o **contemplare pasivă.** Opoziţia dintre empirism şi idealism trebuie astăzi depăşită în cadrul teoriei **operatorii** a matematicienilor.

2. Teoria operatorie
„Entităţile matematice” sunt unelte

Istoria matematicilor ne arată limpede că entităţile matematice nu sunt nici lucruri percepute, nici idei contemplate, ci doar **uneltele unor tehnici operatorii** mai întâi concrete, apoi din ce în ce mai abstracte. Geometria nu s-a născut din simpla contemplare a unor figuri concrete sau a unor esenţe ideale. Ea a rezultat din arpentaj, adică din tehnicile de măsurare a terenurilor. Arpentorii egipteni trebuiau, după fiecare retragere a apelor Nilului, să redistribuie pământul arabil. Aceasta îi obliga să măsoare liniile şi suprafeţele, să descopere tehnici rapide de calculare a suprafeţelor pornind de la evaluarea laturilor unei figuri. La început, progresul geometriei nu este altceva decât progresul tehnicilor de măsurare indirectă (multă vreme, pentru a calcula suprafaţa figurilor, se proceda la transformarea figurii într-un anumit număr de pătrate, pentru care calculul

suprafeţei este cunoscut; acestea sunt tehnicile de „cuadratură”, care ulterior aveau să fie înlocuite prin metode mai simple şi mai fecunde).

Noţiunea de număr

Însăşi noţiunea de număr are o origine evident tehnică şi operatorie. Platon greşeşte când spune că numărul e o idee pură, pentru că oamenii au început prin a număra lucrurile materiale. Însă actul de numărare care dă naştere numărului transcende percepţia pasivă a unei multiplicităţi sensibile. Pentru că numărul nu are sens decât în raport cu tehnicile de numărare şi de schimb. Avem în faţă cinci oscioare, iar cinciul nu este nici lucru material pe care să-l pot atinge, nici o esenţă pe care să o contemplu. El este produsul unei operaţii (am adăugat 2 oscioare la o mulţime de trei oscioare, sau am luat 4 oscioare dintr-o mulţime de 9 oscioare).

Deja civilizaţiile primitive practică punerea în corespondenţă a elementelor unei mulţimi cu părţile corpului luate într-o ordine determinată: degetul mic, inelarul, degetul mijlociu, arătătorul, degetul mare, încheietura mâinii, antebraţul, cotul, umărul. Această tehnică, oricât de „concretă” ar fi, permite tocmai abstragerea „numărului” dintre toate celelalte caracteristici ale mulţimilor comparate. Şase ceasornice, şase saci de grâu, şase oameni conduc la aceeaşi parte a corpului[103]. Forma cifrelor romane mai aminteşte încă în mod clar epoca în care se număra pe degete (cifra V sugerează mâna deschisă, iar X cele două mâini încrucişate). Aritmetica s-a născut din comerţ (primii negustori puneau în corespondenţă vitele dintr-o turmă cu pietricele, care erau mai lesne de transportat spre a fi folosite la tranzacţii: „calcule” înseamnă, etimologic, „pietricele”).

În decursul istoriei aceste operaţii devin din ce în ce mai abstracte şi din ce în ce mai generale, şi se poate arăta uşor că această mişcare nu poate fi înţeleasă decât în cadrul teoriei operatorii. Să ne gândim, bunăoară, la evenimentul decisiv pe care l-a constituit inventarea numărului zero de către matematicienii hinduşi (invenţie răspândită apoi de arabi). Numărul zero, prin definiţie, nu reprezintă nimic, nu desemnează nici o realitate! Cuvântul hindus pentru zero este *sunya,* care înseamnă „gol”. Matematica nu e o ştiinţă de

observaţie. În schimb, **numărul zero are o considerabilă valoare operatorie.** Nu mai am nevoie de abac pentru a-mi reprezenta coloana unităţilor, zecilor, sutelor etc. Numărătoarea arabă (unităţile la dreapta, zecile la stânga lor, sutele şi mai la stânga etc.) îi ţine locul, numărul zero indicând, la nevoie, că o coloană este goală. În loc să scriu, ca romanii, CIII, scriu 103, unde se vede imediat că coloana zecilor e goală, şi pot efectua cu mare uşurinţă toate operaţiile de adunare, scădere, înmulţire şi împărţire.

Generalizarea noţiunii de număr

Generalizarea noţiunii de număr este legată, tot aşa, de operaţii. De exemplu, numărul negativ, cum foarte bine spune Jean Piaget, „nu poate fi abstras din ceva sensibil, deoarece corespunde la ceva inexistent". Anumite operaţii economice (datorii) sau geometrice (inversarea direcţiei) sunt cele ce prilejuiesc inventarea acestui simbol operatoriu. Numerele fracţionare au şi ele o origine operatorie, tot aşa şi cele incomensurabile sau „iraţionale" (√2), care sunt simboluri născute din dificultăţi întâmpinate de pitagoricieni în măsurarea mărimilor (diagonala pătratului şi latura lui nu au măsură comună). Nevoia e cea care creează organul. Cât priveşte numerele imaginare ($i = \sqrt{-1}$), a căror denumire e destul de sugestivă, ele corespund extinderii la numerele negative a operaţiei de extragere a rădăcinii pătrate! Această generalizare este impusă de rezolvarea ecuaţiilor de gradul doi. Numerele imaginare au dat, într-un fel, un sens soluţiilor imposibile ale unor ecuaţii de felul $x^2 + x + 1 = 0$. Numărul imaginar avea să se dovedească de mare folos în studiul matematic al curenţilor electrici alternativi. La origine, însă, cum foarte bine spune Piaget, numărul imaginar constituie „schema unei operaţii fără obiect".[104]

Astfel, matematicile înlocuiesc manipulările materiale prin manipulări simbolice din ce în ce mai abstracte. Deja operaţiile aritmetice înlocuiesc operaţiile efectuate asupra lucrurilor prin operaţii cu numere. 10 x 100 înseamnă deopotrivă zece etape a câte 100 km şi zece ceasornice a 100 de franci bucata. Operaţiile algebrice inaugurează un nou grad de abstractizare; numerele aritmetice simbolizau multiplicitatea concretă, acum relaţiile dintre ele sunt, la

rându-le, simbolizate prin litere. O expresie ca *3x - 2y* e adevărată dacă $x = 4$ şi $y = 6$, dar tot aşa dacă $x = 12$ şi $y = 18$. Oricare ar fi însă gradul de abstractizare matematică, este vorba întotdeauna de o activitate operatorie.

5. Raţionamentul matematic. Logica şi matematica

1. Deducţie şi tautologie

Demonstraţia, scrie Leibniz, este „un raţionament prin care o propoziţie devine certă”[105]. Profanul însă se miră întotdeauna că e nevoie de raţionament pentru a dovedi propoziţii geometrice care-i par de la bun început evidente. (Copiii sunt şi ei, întotdeauna, un pic descumpăniţi de primele lecţii de geometrie.) Schopenhauer făcea o comparaţie nostimă între matematician şi o persoană care şi-ar amputa ambele picioare pentru a merge în cârje! De ce să punem cârjele raţionamentului în locul elanului spontan şi iute al intuiţiei?[106]

Matematica: o imensă tautologie?

Pentru că matematicianul preferă să înainteze pas cu pas, dar pe teren sigur, şi să procedeze cu o extremă rigoare. Despre o propoziţie matematică spunem că e demonstrată dacă a fost dedusă din propoziţii deja admise, dacă se învederează că decurge logic, **necesar din ele;** altfel spus, urmându-l pe Leibniz, o propoziţie este demonstrată dacă s-a arătat că ea nu contrazice propoziţiile deja admise, că în realitate este identică cu acestea, că **spune acelaşi lucru:** a demonstra o propoziţie înseamnă a arăta că ea este **tautologică** în raport cu propoziţiile deja admise (reamintim că *to auto legein* înseamnă, pe greceşte, „a spune acelaşi lucru”). Astfel, spune Leibniz, „o demonstraţie nu este altceva decât rezoluţia unui adevăr în adevăruri deja cunoscute”. A demonstra că $2 + 2 = 4$ înseamnă a reduce această propoziţie la propoziţii deja acceptate, adică la definiţiile respectivelor numere.

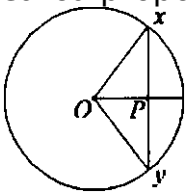
Prin definiţie scriu $4 = 3 + 1$ (a)

iar pe de altă parte, $3 = 2 + 1$ (b)

În expresia (a) pot să înlocuiesc definitul 3 prin definiţia sa, 2 + 1. Obţin:

4 = (2 + l) + l sau 4 = 2 + (l + l)

Or, prin definiţie, 2 = 1 + 1; aşadar, 4 = 2 + 2. Oare în geometrie nu-i tot aşa? A demonstra o nouă propoziţie nu înseamnă şi aici a o **identifica** cu propoziţii deja admise?



Pentru a demonstra că raza perpendiculară pe o coardă o împarte pe aceasta în două segmente egale, e suficient să considerăm *xy* ca fiind baza unui triunghi isoscel (dat fiind că laturile *Ox* şi *Oy* ale triunghiului *Oxy* sunt două raze ale cercului, egale prin definiţie). Raza *OP* perpendiculară pe *xy* este în acelaşi timp înălţimea triunghiului isoscel *Oxy,* deci mediana acestuia corespunzătoare vârfiilui *O.*

Tot aşa, algebristul îşi rezolvă ecuaţiile printr-un joc de *substituţii.*

Demonstraţia matematică pare, aşadar, să constea întotdeauna în dezvăluirea unor tautologii; fie că deducem în mod direct o propoziţie nouă din propoziţii deja admise (aceasta este ordinea sintetică, proprie expunerii pedagogice), fie că adoptăm demonstraţia regresivă care, spune matematicianul Duhamel, „constă în a stabili un lanţ de propoziţii începând cu cea pe care vrem s-o demonstrăm şi sfârşind cu o propoziţie cunoscută, propoziţii ce sunt astfel încât pornind de la prima, fiecare să fie o consecinţă necesară a celei care îi urmează, de unde rezultă că prima este o consecinţă a ultimei şi deci adevărată ca şi aceasta” (această ordine este proprie cercetării, rezolvării de probleme); fie, în sfârşit, că demonstrăm „prin absurd” o propoziţie, demonstraţie ce constă în a pleca nu de la această propoziţie presupusă adevărată, ci de la contradictoria sa şi a înainta de aici la propoziţii care să fie în contradicţie cu propoziţii anterior stabilite.

În toate cazurile o propoziţie este demonstrată atunci când este identificată cu anumite propoziţii deja admise, când

este redusă la acestea. S-ar părea astfel că matematica se reduce la o **imensă tautologie.**

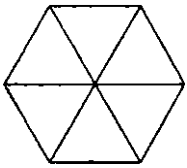
2. Rigoare şi fecunditate în deducţia matematică

Dacă raţionamentul matematic se reduce la stabilirea de tautologii, matematica nu e decât o prelungire a logicii. Multă vreme s-a crezut că raţionamentul matematic ar putea fi redus la silogism sau la o înlănţuire de silogisme. Geometria euclidiană, posterioară cu un secol logicii lui Aristotel, pare, de altfel, să se fi inspirat din modelul deductiv oferit de silogistică.

Din capul locului însă, sesizăm o deosebire fundamentală între semnificaţia silogismului şi cea a demonstraţiei matematice. Silogismul este un model de rigoare, dar această rigoare este plătită printr-o totală sterilitate. Atunci când, după ce am enunţat premisele: Toţi oamenii sunt muritori, or Socrate e om, conchid că Socrate e muritor, prin aceasta de fapt nu am aflat nimic. Concluzia este presupusă deja de majoră. Pentru a fi siguri că toţi oamenii sunt muritori, trebuie, de bună seamă, să ştiu deja că Socrate, care e om, este muritor. Concluzia este riguros tautologică, dar cu desăvârşire sterilă. Silogismul, spune John Stuart Mill, este o „găunoşenie solemnă".

Caracterul euristic al matematicilor

Deducţiile matematice ne apar, dimpotrivă, fecunde. Matematicianul, spunea Jules Tannery, „aşteaptă uneori rezultatul calculului în care s-a cufundat, cu aceeaşi nerăbdare cu care fizicianul aşteaptă rezultatul unui experiment crucial[107]. În timp ce silogismul afirmă în concluzie mai puţin decât în premise, conchide de la toţi oamenii la individul Socrate, merge de la universal la particular şi de la general la special, raţionamentul matematic, dimpotrivă, generalizează. De exemplu, cunoscând valoarea sumei unghiurilor unui triunghi, pot să demonstrez care este valoarea sumei unghiurilor unui poligon. Or, acest din urmă rezultat reprezintă un progres şi o generalizare în raport cu cunoştinţa mea anterioară: suma unghiurilor unui poligon este egală cu de atâtea ori două unghiuri drepte câte laturi are, minus două.



Această teoremă este mai generală decât cea care stabilea valoarea sumei unghiurilor unui triunghi, pentru că îmi dă valoarea sumei unghiurilor unui poligon indiferent care ar fi numărul laturilor lui. Retrospectiv pot să aplic acest rezultat triunghiului însuşi, care nu e decât un poligon cu trei laturi. Suma unghiurilor triunghiului face de atâtea ori două unghiuri drepte câte laturi are triunghiul minus două, adică de 3 - 2 = 1 ori două unghiuri drepte. De la triunghi la poligon am trecut de la un caz special de poligon la cazul general al poligoanelor cu *n* laturi. Am transformat o constantă *(n* = 3 pentru triunghi) în variabilă *(n* = indiferent de valoare egală sau mai mare decât 3). Deducţia a fost generalizantă.

3. Fecunditatea raţionamentului matematic izvorăşte din caracterul său operatoriu

Sterilitatea silogismului aristotelic se datorează faptului că el se limitează la operaţii elementare de incluziune al căror cuprins nu depăşeşte resursele limbajului curent. Îmi dau seama pe dată că Socrate aparţine clasei oamenilor care este, la rândul său, inclusă în clasa muritorilor.

Raţionamentul matematic este şi el tautologic, numai aşa se explică rigoarea sa. Totuşi, aici fiind vorba de relaţii mult mai variate şi mai complexe decât sunt relaţiile de incluziune din silogistică, **tautologiile nu-mi sunt din capul locului evidente.** Trebuie să procedez la o serie întreagă de operaţii pentru a demonstra teorema, adică pentru a pune în evidenţă caracterul său de tautologie în raport cu teoremele anterior admise. Pentru dezvăluirea tautologiei este nevoie de artificii operatorii, de regulă de construcţie.

Să luăm de exemplu drept ipoteză

$$\frac{a}{b}=\frac{c}{d}.$$

Cum fac ca să deduc că *ad* = *bc,* că produsul extremilor este egal cu produsul mezilor? Îmi trebuie o regulă operatorie,

care în cazul de faţă constă în a aduce fracţiile la acelaşi numitor. Ştiind că o fracţie nu-şi schimbă valoarea când îi înmulţim termenii printr-o aceeaşi cantitate, mi-e de-ajuns să înmulţesc cei doi termeni ai fracţiei *a/b* cu *d,* iar cei doi termeni ai fracţiei *c/d* cu *b.* Scriu atunci

$$\frac{ad}{bd} = \frac{bc}{bd},$$

de unde urmează $ad = bc$

Transformarea, manevra operată a fost necesară pentru ca cele două expresii

$$\frac{a}{b} = \frac{c}{d}$$

şi $ad = bc$ să-mi apară tautologice.

Tot aşa, pentru a deduce valoarea sumei unghiurilor la poligoane, a trebuit să efectuez o construcţie, să împart figura în triunghiuri. În realitate, fie că e vorba de construcţii geometrice sau de operaţii algebrice, fecunditatea demonstraţiei matematice pare să rezide în faptul că matematicianul manipulează simboluri susceptibile de a se transforma unele în altele şi de a da astfel în vileag mereu relaţii neprevăzute. Firește, totdeauna este vorba de evidenţierea unor tautologii. Dar această evidenţiere reclamă procedee şi artificii care uneori solicită multă ingeniozitate din partea matematicianului.

Deducţia e totdeauna tautologică: numai că matematicianul trebuie să inventeze reguli operatorii care să-i permită să deducă. Graţie artificiilor operatorii, el îşi demonstrează concluziile, dar **utilizarea unui artificiu operatoriu sau a altuia nu este ea însăşi susceptibilă de demonstraţie. Artificiul trebuie găsit.** Toată lumea ştie că e mai uşor să înţelegi o lecţie de matematică decât să rezolvi o problemă.

Inventarea, alegerea regulilor operatorii evidenţiază rolul **intuiţiei divinatorii** alături de deducţie. Matematicianul nu e un automat, o maşină de dedus.[108] El trebuie să facă dovada unor intuiţii ingenioase pentru a stabili tehnicile sale operatorii graţie cărora să poată învedera tautologii ce nu se ofereau de la bun început.

6. Principiile matematicilor: definiţii, axiome, postulate. Axiomatica

Demonstraţia matematică este o deducţie. A demonstra o propoziţie înseamnă a arăta că ea este tautologică în raport cu anumite propoziţii anterior demonstrate. Aceste propoziţii precedente sunt ele însele deduse din propoziţii anterioare, dar, înaintând din aproape în aproape de-a lungul acestor „frumoase lanţuri de temeiuri”, vom ajunge în cele din urmă la propoziţii prime care constituie punctul de plecare al deducţiei, dar ele însele nu sunt deduse. Acum e cazul să vorbim despre aceste propoziţii prime, despre aceste principii.

1. Definiţiile matematice

Definiţiile matematice par a fi în contrast radical cu definiţiile empirice, pentru că entităţile matematice nu sunt obiecte pe care le descoperim în natură. **Definiţiile empirice** sunt în fond simple descrieri ale unor lucruri ce există înaintea lor. Ele presupun totuşi, deja, un anumit travaliu al spiritului care se străduieşte să descopere caracterele esenţiale ale unui obiect. Naturalistul defineşte o specie situând-o într-o clasificare. El defineşte pornind de la genul proxim şi de la diferenţa specifică. Pasărea va fi definită ca un vertebrat (gen proxim) ovipar cu aripi şi pene (diferenţa specifică). S-a încercat uneori asemuirea **definiţiilor matematice** cu acest tip de definiţii. Se poate spune, de exemplu, că triunghiul e un poligon (gen proxim) cu trei laturi (diferenţă specifică). Numai că poligonul şi triunghiul nu sunt aidoma vertebratelor şi păsărilor, realităţi empirice.

Naturalistul care defineşte pasărea nu o creează, ci o descoperă. Dimpotrivă, cuvântul „cerc” nu desemnează un obiect din natură, **definiţia cercului fiind cea care creează cercul.** A defini cercul drept figura pe care o descrie un punct ce se mişcă într-un plan păstrând mereu aceeaşi distanţă faţă de un punct fix numit centru înseamnă a construi şi crea cercul. Drept care s-a putut spune că „dacă definiţia empirică nu e decât o copie, definiţia matematică este un model”. Definiţia matematică nu este descriptivă, ci creatoare.

Raportul dintre matematician şi entităţile matematice este ca raportul dintre un demiurg şi creaturile sale. Definiţia matematică este o **regulă operatorie.** Nici măcar nu este necesar să-i corespundă ceva concret (vezi numărul negativ, numerele „imaginare"), fiind de-ajuns, cum spune Le Roy, ca noţiunea instituită de ea „să ofere minţii materie de exerciţiu efectiv şi operatoriu."

La origine, ce-i drept, definiţiile matematice trimit la operaţii foarte materiale. De exemplu, Euclid defineşte linia dreaptă ca fiind „cea care se sprijină în mod egal pe punctele sale". Această definiţie trimite la lucrarea faianţarului care, pentru a se asigura că o anume suprafaţă este plană, plimbă pe ea o riglă dată cu cretă colorată. Aici trebuie ca urma lăsată să fie continuă, „linia dreaptă a riglei să se sprijine egal pe punctele ei, adică pe urma pe care o lasă[109]. Dar pe măsura progresului făcut de matematici, se ajunge la definiţii mai abstracte, care sunt pure scheme operatorii justificate prin fecunditatea lor. Orice definiţie este aici definiţia unei operaţii posibile.

Surprindem aici primatul actului matematic faţă de entitatea matematică, încât, după cum spune Lalande, e un pic echivoc să se spună că după fiecare număr întreg „există" un altul. Acest „există" înseamnă că „avem dreptul să-i adăugăm un altul"[110]. Infinitatea numerelor este deci cuprinsă implicit în propria lor lege de formare, în însuşi actul de adunare. (Recurenţa, în particular, exprimă doar fecunditatea indefinită a acestui act *a priori* şi nu o inducţie pornind de la date reale prexistente.)

2. Postulatele
Sunt postulatele intuiţii?

Acestea sunt propoziţii indemonstrabile pe care matematicianul „cere" *(postulare)* ca auditoriul să i le acorde. Etimologia cuvântului este aici cât se poate de lămuritoare. Matematicianul pare să facă apel la bunăvoinţa auditoriului. Astfel Euclid, pentru a demonstra cea de a douăzeci şi noua propoziţie a sa, cere să i se acorde că **printr-un punct exterior unei drepte într-un plan nu se poate duce decât o paralelă la acea dreaptă.** Postulatul e ca o

teoremă din care urmează a fi deduse consecinţe importante, dar o teoremă ce n-a fost ea însăşi demonstrată! D'Alembert vedea în postulate un „scandal”, iar Blanché scrie că, în lanţul propoziţiilor euclidiene „postulatul paralelelor intervenea ca o verigă străină sistemului, ca un expedient menit să umple o lacună în înlănţuirea logică”[111].

Mult timp, postulatele au fost privite ca simple fapte de experienţă. Pentru empirişti, geometria nu e decât o descriere a spaţiului real aşa cum este dat acesta intuiţiei sensibile. Postulatele lui Euclid n-ar fi decât nişte constatări, nişte înregistrări ale experienţei ce nu urmăresc decât să caracterizeze spaţiul aşa cum este: cu trei dimensiuni, omogen, izotrop[112]. De exemplu, Euclid postula implicit că o figură poate fi deplasată fără a o deforma. Nu este asta o constatare experimentală?

Idealiştii răspundeau că punctele, dreptele, circumferinţele nu sunt, totuşi, lucruri concrete, ci esenţe ideale. Astăzi ştim, de exemplu, că în natură nu există solide riguros nedeformabile. Valoarea geometriei euclidiene n-ar putea fi, aşadar, de ordin empiric. Pentru Kant, structura spaţiului – deşi este dată intuiţiei sensibile – constituie un cadru înnăscut al percepţiei noastre, anterior experienţei lucrurilor întinse, condiţie *a priori* a oricărei experienţe posibile, o „formă *a priori* a sensibilităţii”. Spaţiul euclidian ar face parte din structura însăşi a spiritului nostru, încât nu ne-am putea imagina un spaţiu diferit. Astfel, spaţiul euclidian (şi postulatele ce exprimă proprietăţile sale) ar redobândi un caracter de necesitate, de evidenţă intuitivă.

Aceste concepţii au fost, însă, bulversate de inventarea **geometriilor neeuclidiene.**

Geometriile neeuclidiene

Savanţii alexandrini, arabi, europeni au încercat în repetate rânduri şi fără succes să demonstreze faimosul „postulat” al paralelelor. În secolul al XVIII-lea P. Saccheri a încercat să demonstreze **prin absurd** ilustra propoziţie euclidiană. Dacă această propoziţie ar putea fi dedusă din celelalte postulate şi definiţii ale lui Euclid, atunci, pornind de la o propoziţie ce contrazice postulatul paralelelor, s-ar ajunge negreşit la vreo teoremă aflată în contradicţie cu celelalte

principii iniţiale ale geometriei euclidiene. Postulatul paralelelor ar fi astfel demonstrat prin absurd. În secolul al XIX-lea doi matematicieni, rusul Lobacevski şi ungurul transilvan Bolyai, şi-au îndreptat cercetările în această direcţie. **Lobacevski presupune că printr-un punct se pot duce mai multe paralele la o dreaptă dată, o „infinitate de non-secante."** Din această ipoteză neeuclidiană el deduce o serie de teoreme „între care este cu neputinţă de învederat vreo contradicţie şi construieşte o geometrie a cărei logică fără cusur nu-i cu nimic mai prejos decât cea a geometriei euclidiene"[113]. În această geometrie teoremele – care alcătuiesc un ansamblu necontradictoriu – sunt mult diferite de cele ale lui Euclid. **De exemplu, suma unghiurilor unui triunghi este mai mică de două unghiuri drepte** (şi cu atât mai mică, cu cât este mai mare suprafaţa triunghiului). **În geometria lui Lobacevski, spaţiul prezintă o „curbură negativă".**

În 1851 Riemann, la rândul său, pleacă de la o supoziţie neeuclidiană. **În geometria „riemanniană" se consideră că printr-un punct situat în afara unei drepte, nu se poate duce nicio paralelă la acea dreaptă.** Riemann mai respinge şi primul principiu al lui Euclid (prin două puncte nu se poate duce decât o dreaptă). Din aceste premise deduce şi el o geometrie coerentă, diferită de cea a lui Euclid, ca şi de cea a lui Lobacevski. De exemplu, **în geometria riemanniană suma unghiurilor unui triunghi este mai mare de două unghiuri drepte.** Nu putem face o imagine concretă a geometriei lui Riemann privind figurile geometrice desenate pe o sferă („dreapta" ar fi aici drumul cel mai scurt, pe sferă, de la un punct la altul, adică ar fi un arc de cerc mare; de observat că dacă două puncte îşi sunt diametral opuse pe sferă, se pot duce prin ele o infinitate de cercuri mari. Tot aşa, pe sferă nu există cercuri mari paralele). **În geometria lui Riemann spaţiul prezintă o „curbură pozitivă"[114].**

Postulatele ca „definiţii deghizate"

Aşadar, pornind de la un postulat diferit de postulatul lui Euclid asupra paralelelor, se poate ajunge la propoziţii geometrice necontradictorii. Postulatul lui Euclid îşi pierde

astfel caracterul de „necesitate”. Sunt posibile şi matematic fecunde alte postulate (ceea ce infirmă opinia kantiană care vedea în structura spaţiului euclidian o formă *a priori* universală şi necesară a spiritului uman). Geometria euclidiană, care până în secolul al XIX-lea fusese socotită un absolut, apare ca un caz cu totul particular de geometrie, geometria unui spaţiu de curbură nulă. Aici progresul matematic nu constă în a nega „adevărurile” matematice de ieri, ci în a le situa ca pe un simplu caz posibil într-un ansamblu mai cuprinzător. Generalizarea a constat şi aici în transformarea unei constante (curbura nulă de la Euclid) într-o variabilă.

Ce rezultă de aici privitor la natura postulatelor? Postulatele ne apar de acum ca nişte „definiţii deghizate” (Poincaré). Postulatele lui Euclid definesc un anumit tip de spaţiu geometric, un anumit tip de operaţii geometrice posibile. Fără îndoială că Poincaré, atunci când spunea că matematicianul „face geometrie cu spaţiul aşa cum face geometrie cu creta”, voia să evidenţieze tocmai caracterul operatoriu al postulatelor. Postulatele euclidiene sunt regulile operatorii ce se aplică spaţiului aşa cum se înfăţişează el percepţiei banale, la scara mijlocie de percepere sau mai degrabă de operare. **Postulatele euclidiene reprezintă conştientizarea „modului de folosire” a spaţiului la scara topometrului.** Cum a spus foarte bine Milhaud, postulatele euclidiene pot fi înţelese astfel: când mânuieşti linii drepte, ştii că le poţi prelungi pe direcţia lor; când ai de-a face cu două puncte, ştii că le poţi uni printr-o unică dreaptă etc. Postulatele geometriilor neeuclidiene constituie scheme operatorii diferite, străine la început oricărei operaţii fizice concrete, dar care se vor putea dovedi modele de lucru fecunde pentru fizicianul modern, la alte scări de observaţie şi de operare. (Teoria relativităţii generalizate a lui Einstein se traduce bine în schema riemanniană.)

3. Axiomele

Axiomele păreau cândva evidente

În mod tradiţional, se făcea distincţie între axiome şi postulate. Despre postulate se spunea că sunt propoziţii

indemonstrabile ce se prezintă ca teoreme şi că fiecare domeniu matematic are postulate ce-i sunt proprii (există postulatele geometriei, dar există, tot aşa, cele ale mecanicii clasice: principiul inerţiei, independenţa mişcărilor, egalitatea dintre acţiune şi reacţie). Axiomele, dimpotrivă, ar fi nişte exigenţe pur logice, **care se impun în toate domeniile matematicii,** ba chiar se impun oricărei inteligenţe în orice operaţie mintală: ar fi nişte adevăruri **absolut evidente.** Astfel, axiome ca: întregul e mai mare decât partea; sau: două cantităţi egale cu o a treia sunt egale între ele, erau considerate drept pure evidenţe logice, drept expresii derivate ale principiilor fundamentale ale raţiunii umane – principiul identităţii sau principiul contradicţiei.

Dar această concepţie despre axiomă este astăzi abandonată. Însăşi axioma va apărea acum ca o definiţie deghizată. De exemplu, axioma potrivit căreia întregul e mai mare decât partea este, în realitate, definiţia unui anumit gen de totalitate, şi anume a totalităţii finite. Această axiomă nu mai operează în matematica mulţimilor infinite. Să considerăm pe de o parte mulţimea infinită a numerelor întregi pozitive, iar pe de alta, mulţimea infinită a numerelor pare. Putem să împerechem termen cu termen cele două mulţimi, adică să stabilim între ele o „corespondenţă biunivocă”:

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	…
2	4	6	8	10	12	14	16	18	20	22	24	26	…

În acest sens cele două mulţimi sunt „egale”, sunt „de aceeaşi putere”. Şi totuşi, mulţimea numerelor pare este o parte a mulţimii numerelor întregi. Din această perspectivă, întregul este egal cu partea. **Axioma nu este deci decât o regulă operatorie ce delimitează un anumit câmp de operaţii posibile.**

4. Axiomatica

Nu e, aşadar, de mirare că distincţia păstrată în mod tradiţional între postulate şi axiome tinde azi să se şteargă. Cel care s-a impus este cuvântul **axiomă;** el nu mai semnifică un adevăr prim evident, ci prin axiomă se înţelege îndeobşte „orice propoziţie ce nu se deduce din altele, ci este pusă,

printr-un act de decizie al spiritului, la începutul deducţiei" (Lalande, *Vocabulaire).* Postulatul paralelelor este, în acest sens, o axiomă.

Axioma a dobândit o semnificaţie funcţională, fiind considerată drept o **regulă operatorie;** nu ne mai prea preocupă esenţa, natura ei. Axiomele nu mai sunt deosebite de postulate pentru că ambele îndeplinesc aceeaşi funcţie operatorie.

S-a produs o adevărată revoluţie faţă de epoca în care filozofii considerau axiomele, în felul lui Aristotel sau Descartes, drept adevăruri evidente. Pentru Descartes axiomele sunt „naturi simple" înregistrate de intuiţia intelectuală, evidenţe absolute. Deducţia carteziană n-are drept scop decât să transmită evidenţa primelor axiome, de-a lungul „lanţurilor de temeiuri", până la ultimele propoziţii deduse. Deducţia nu este decât o intuiţie neîntreruptă, transportată la infinit prin articulaţiile discursului.

Concepţia modernă despre matematici este mult diferită şi contemporanii noştri au asistat la ceea ce Bouligand numeşte „declinul absoluturilor matematice".

Axiomele nemaifiind considerate drept evidenţe ci drept simple convenţii operatorii contingente, propoziţiile ce se deduc din ele îşi pierd, la rândul lor, caracterul de adevăruri absolute. Suma unghiurilor unui triunghi este de două unghiuri drepte? Da, dacă adopt axioma (sau postulatul) euclidian a paralelelor; nu, dacă adopt axiome neeuclidiene. Cum bine spune Blanché: „Nu mai există pentru teoreme adevăr separat şi aşa-zicând atomic: adevărul lor nu e decât integrarea lor în sistem şi de aceea teoreme incompatibile între ele pot fi deopotrivă adevărate, cu condiţia de a le raporta la sisteme diferite."[115]

Cât despre axiome, ele nu sunt nici adevărate nici false.

Axiome şi ipoteze

Noţiunea de ipoteză din ştiinţele experimentale îi obişnuise deja pe oamenii de ştiinţă să distingă, după cum spune Lalande, „principiile şi fundamentele" unui raţionament, „să nu mai identifice principiile deducţiei cu etajul propoziţiilor al căror adevăr este obiectul unui asentiment imediat"[116] (dat fiind că ipoteza este o afirmaţie

conjecturală din care omul de ştiinţă deduce consecinţe verificabile). Nu ipoteza experimentală asigură adevărul consecinţelor sale, ci dimpotrivă, valoarea verificabilă a consecinţelor e cea care justifică ipoteza. Tot aşa în matematică, adoptarea unui sistem de axiome se justifică prin fecunditatea lui, prin bogăţia consecinţelor scoase din el. E drept că pentru a fi corecte, deducţiile matematice nu se cer verificate prin vreo experienţă. Adevărul lor rămâne relativ, pur „formal", e de-ajuns ca ele să fie în acord cu sistemul de axiome ales.

Un sistem de axiome constituie o *axiomatică (Vocabularul* lui Lalande înţelege prin axiomatică „ansamblul principiilor puse la începutul unei ştiinţe deductive oarecare"). Prin axiomatică mai trebuie înţeleasă disciplina matematică ce urmăreşte să determine totalitatea axiomelor necesare şi regulile folosirii lor corecte.

Reguli ale axiomaticii

Alegerea unei axiomatici este supusă, într-adevăr, unor reguli logice foarte stricte, care au fost precizate de matematicianul David Hilbert (1862-1943). Se cere ca axiomele să fie **compatibile** (să nu fie în contradicţie unele cu altele), să fie **independente:** niciuna din ele să nu poată fi dedusă din celelalte, pentru că altminteri nu ar mai fi axiomă, ci teoremă. Faimosul postulat al paralelelor îşi dezvăluie natura sa axiomatică prin faptul că poate fi modificat în aşa fel încât să rezulte un sistem de geometrie nou şi coerent. Astfel, posibilitatea geometriilor neeuclidiene verifică „independenţa" postulatului paralelelor.

În sfârşit, axiomele unui sistem trebuie să fie **suficiente** (trebuie întocmită lista cu toate axiomele şi numai acele axiome care sunt necesare pentru derivarea teoremelor enunţate într-un sistem). Nu se pot adăuga indefinit noi axiome la un sistem dat; se spune despre un sistem de axiome că este **saturat** când nu i se poate adăuga o nouă axiomă fără să devină contradictoriu. Se poate suprima însă dintr-un sistem de axiomă sau alta, ceea ce echivalează cu o **slăbire** a sistemului. De exemplu, în axiomatica euclidiană, dacă suprim axioma paralelelor fără a o înlocui cu o alta, pot

să deduc o nouă geometrie, mai generală decât cea a lui Euclid.

Formalism şi intuiţie

Observăm preocuparea pentru rigoare ce caracterizează cercetările axiomatice. Hilbert a vrut să „axiomatizeze" într-un mod perfect geometria euclidiană, adică să enunţe toate axiomele necesare şi nici una în plus, să expliciteze axiomele rămase implicite în lucrarea lui Euclid. În acest sens, el enunţă cinci grupuri de axiome (de **apartenenţă,** care permit definirea punctelor, dreptelor, planelor, de **ordine,** de **congruenţă** sau egalitate geometrică, de **paralelism,** de **continuitate).**

Axiomatica introduce în matematică un grad de abstractizare ce tinde să reducă propoziţiile geometrice înseşi la pure relaţii logice. După cum notase deja Gergonne în secolul al XIX-lea, o propoziţie ca „1*x* determină 2*y*" poate semnifica deopotrivă că un punct este determinat de două secante sau că o dreaptă este determinată de două puncte. Enunţul axiomatic este independent de conţinutul său. Astfel, după cum spune Arnold Reymond, matematicianul ţese „o canava pur logică pe care, dacă dorim, putem broda figuri geometrice"[117].

Matematicile n-ar mai fi deci decât o logică simbolică, o logistică. Propoziţiile lor ar exprima pure relaţii logice, între concepte independente de orice semnificaţie concretă. Matematica, spunea în acest sens Bertrand Russel, este „o ştiinţă în care nu ştim despre ce vorbim" şi adăuga (amintind că „adevărul" teoremelor este relativ la un sistem de axiome pur convenţional) „nici dacă ceea ce spunem este adevărat".

Anterioritatea intuiţiei faţă de axiomatizare

Succesele formalismului matematic nu trebuie însă să ne facă să uităm că verbul „a formaliza" are complement direct de obiect. Formalismul urmăreşte să formalizeze o activitate operatorie la început concretă şi mai mult sau mai puţin **intuitivă. Axiomatica este filozofia matematicii deja elaborate.** În schimb, demersurile gândirii matematice **în curs de elaborare** sunt mai capricioase, mai puţin riguroase, mai intuitive. Aşa cum „arta jocului de şah nu se reduce la regulile de mutare a pieselor"[118], matematica vie nu

se reduce la logică, însăşi axiomatica euclidiană (aproximativă cum este în comparaţie cu rigoarea hilbertiană) este ulterioară descoperirii teoremelor (majoritatea propoziţiilor lui Euclid erau cunoscute înaintea sa, el s-a mulţumit să le formuleze). Cum scrie Blanché: „Numai în cărţi o axiomatică începe cu axiomele. În spiritul axiomaticianului, ea se încheie cu acestea. Axiomatica presupune deducţia materială pe care o pune în formă.”[119]

Logica pură poate să arate că axiomele cutărui sistem sunt coerente şi independente[120]. De ce a fost întocmită însă cutare listă de axiome şi nu o alta? De exemplu, cele cinci grupuri de axiome definite de Hilbert nu sunt convenţii oarecare, ci au drept structură subiacentă geometria euclidiană. Efortul de formalizare ajunge oare să elimine orice urmă a originilor intuitive ale operaţiilor formalizate? Ne putem îndoi. Chiar şi cea mai abstractă geometrie foloseşte, de exemplu, cu ingenuitate noţiuni aritmetice: a vorbi de triunghi înseamnă a te servi de numărul 3; a invoca suma unghiurilor unui triunghi înseamnă a presupune adunarea. Noţiunea de număr are drept origine operaţia de adunare, operaţie mai întâi concretă, având fundamente intuitive. Poincaré a subliniat cu umor că logisticienii n-au izbutit niciodată să dea o definiţie axiomatică a numerelor care să nu presupună intuiţia lor. A spune că „zero este numărul de elemente al clasei vide, clasa vidă fiind clasa ce nu conţine un element” înseamnă „a defini pe „zero” prin „vid”, iar „vid” prin „niciun”, ceea ce înseamnă, la drept vorbind, a abuza de bogăţiile limbii naturale”[121]. În plus, dacă non-contradicţia unei geometrii presupune demonstrată non-contradicţia aritmeticii, non-contradicţia aritmeticii, după cât se pare (graţie lucrărilor lui Gödel), nu e susceptibilă de demonstraţie cu resursele matematicii înseşi. Chiar şi cel mai abstract formalism lasă totdeauna un oarecare reziduu intuitiv. „Logica – spune Poincaré – rămâne sterilă dacă nu e fecundată de intuiţie.” Iar la această dezbatere privind intuiţia şi formalismul, putem accepta concluzia nuanţată pe care ne-o propune Blanché: „Folosul pe care-l aduce metoda axiomatică nu constă în a exclude intuiţia, ci în a o îngrădi şi restrânge la terenul îngust unde este de neînlocuit.”[122]

7. Rolul matematicii în cunoaşterea universului. Aristotelicieni şi pitagoricieni

Pentru Aristotel, dacă matematica este ştiinţa cantităţii, fizica se ocupă de calităţi concrete; din această perspectivă, ştiinţele naturii sunt pur descriptive şi anecdotice. Ele constituie o „istorie naturală", o „anchetă" asupra „curiozităţilor" universului. În tot cursul Evului Mediu, matematica şi ştiinţele naturii rămân mai departe două domenii separate: gândirea logico-matematică îşi pune la încercare rigoarea, iar pe de altă parte continuă progresul tehnicilor, observaţiile şi reţetele empirice se acumulează.

Fizica epocii moderne se naşte însă în secolul al XVII-lea, în momentul când Kepler, Galilei, Newton au avut ideea de a folosi matematica pentru cunoaşterea universului material. Titlul marii opere a lui Newton, *Principiile matematice ale filozofiei naturale* (adică ale fizicii), exprimă această revoluţie epistemologică.

E drept că încă pitagoricienii au presimţit că Universul e o operă matematică. Numerele, spuneau ei, „guvernează lumea". Iar „lumea" este înainte de toate bolta cerească (la latini, *mundus),* unde fiecare constelaţie se caracterizează deopotrivă prin forma ei geometrică şi prin numărul aştrilor ce o alcătuiesc. Pitagoricienii fuseseră impresionaţi de raporturile dintre numere în acordurile muzicale (corzile în vibraţie emit sunete a căror înălţime depinde de lungimea lor).

Pitagoricienii rămâneau însă prizonieri ai unei concepţii realiste şi mistice despre număr. Pentru ei, cantităţile numerice înseşi sunt încă nişte calităţi, numerele sunt entităţi înzestrate cu virtuţi magice. Lucrurile sunt numere şi numerele sunt lucruri. Numărul 5 simbolizează căsătoria (pentru că e format din unirea primului număr mascul, 3, cu primul număr femelă, 2). Numărul 8 este al dragostei (3, puterea, plus 5, căsătoria). Jurământul pitagoricienilor se baza pe formula $1 + 2 + 3 + 4 = 10$, unde 1 semnifică pe Zeus, 2 Soarele şi Luna (cele două „luminarii"), 3 semnifică cele trei elemente (pământ, apă, foc), iar 4, cele patru puncte

cardinale. Intuiţia genială a pitagoricienilor a degenerat, astfel, după cum se vede, în superstiţii magice (superstiţia ce se leagă încă şi astăzi de numărul 13 perpetuează această tradiţie).

Matematica exprimă lumea

Pentru ştiinţă, numărul nu mai este o realitate substanţială, ci un simplu **simbol operatoriu.** Ştiinţele naturii vor să exprime într-un limbaj extrem de precis **relaţii** ce există între fenomene. Nu mai este vorba de a visa că numerele „guvernează" lumea, ci de a arăta – mai eficace şi totodată mai modest – că o exprimă. Departe de a se plia după număr, lumea este doar exprimată de el într-un limbaj deopotrivă suplu şi riguros. Numerele nu sunt „stăpânele lumii, ci tălmăcitoarele ei fidele".

Kepler descoperă că traiectoria lui Marte este o elipsă, adică una din secţiunile conice a căror geometrie fusese studiată de Apollonios din Perge – după Menaichmes – încă din secolul III a. Chr. **Galilei dă expresia algebrică a căderii corpurilor. Descartes foloseşte relaţiile trigonometrice pentru a exprima cele trei legi ale refracţiei.**

Astfel, matematica este nu atât o ştiinţă particulară, cât instrumentul, limbajul tuturor ştiinţelor, „esperanto-ul raţiunii", o limbă universală[123] vorbită curent de către fizician, chimist, mai recent şi de către biolog, iar în prezent împrumutată de către psiholog, sociolog sau economist pentru a descrie exclusiv comportamentul oamenilor.

Limbajul matematic s-a perfecţionat întruna (în secolul al XVII-lea a fost descoperit calculul infinitezimal, graţie căruia se exprimă variaţiile continue; în secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea, ecuaţiile diferenţiale oferă un limbaj precis mecanicii cereşti, studiului propagării căldurii, a undelor luminoase şi sonore; fizica „câmpurilor" îşi va datora cele mai frumoase rezultate calculului vectorial şi tensorial etc.). Biologia utilizează calculul probabilităţilor (biometria, distribuţia statistică a caracterelor ereditare în genetica mendeliană). Psihologia şi sociologia utilizează teste şi anchete ale căror rezultate se pretează la prelucrări statistice. Întrucât are de-a face cu măsurători, cu relaţii cantitative, cunoaşterea

ştiinţifică nu are alt limbaj în afară de cel matematic, iar progresele ei sunt legate de cele ale formalismului matematic ca şi de progresele instrumentelor de măsură şi ale tehnicilor experimentale[124].

Este Dumnezeu matematician?

Dar acest succes al matematicii în exprimarea fenomenelor naturale ridică o problemă de ordin metafizic. Cum este posibil ca nişte speculaţii matematice abstracte, pur teoretice (s-a spus că matematicianului îi sunt de-ajuns „un sistem de axiome, o tablă şi o cretă") să izbutească – ulterior – să traducă atât de bine realitatea fizică? Cum se poate explica această potrivire între inteligenţa matematică şi realitate? Există aici, pare-se, un mister. Cum spunea Einstein: **„Ceea ce e de neînţeles este că lumea poate fi înţeleasă".**

Marii creatori ai ştiinţei moderne, Kepler, Galilei, Newton interpretau inteligenţa matematică a cosmosului într-un sens teologic (ca şi contemporanii lui Descartes, mai cu seamă Malebranche). Dumnezeu a creat lumea după legile matematicii şi a pus în spiritul nostru „seminţele adevărului" (Descartes) pe care nu ne rămâne decât să le dezvoltăm pentru a o înţelege. Kepler, entuziasmat de descoperirea traiectoriei eliptice a planetelor, exprimă într-un frumos pasaj al celor *Cinci cărţi despre armonia Lumii* gratitudinea sa faţă de Dumnezeu: „Îţi mulţumesc, Creatorule şi Doamne, că mi-ai bucurat spiritul cu priveliştea operei tale"[125]. Pe Leibniz îl umplea de admiraţie extrema simplitate a legilor universului, unde maximum de efecte este realizat cu minimum de mijloace. „Lumea – spunea el – a ieşit din calculele lui Dumnezeu". Încă Platon invoca un Zeus care „totdeauna geometrizează". În Biblie, *Cartea înţelepciunii* (XI, 20), ne învaţă că Dumnezeu „toate le-a rânduit cu măsură, cu număr şi cu cumpănă".

Puterea şi limitele matematicii

Sunt posibile însă şi alte interpretări ale acordului dintre intelect şi lucruri. Kant respinge realismul ontologic şi propune o soluţie de factură idealistă. Dacă există potrivire între spirit şi experienţă, este pentru că spiritul însuşi construieşte experienţa graţie „formelor sale *a priori,*

„categoriilor” sale. Spiritul nu va regăsi în lume decât legăturile pe care el însuşi le-a introdus în ea. Această teorie nu-i scutită de dificultăţi, iar „formele *a priori”* au fost atacate virulent de critica contemporană: intuiţia spaţio-temporală de tip euclidian, pe care Kant o considera necesară şi *a priori,* nu mai este recunoscută ca fiind necesară (spaţiile neeuclidiene ale lui Lobacevski sau Riemann) şi nici ca fiind *a priori* (putând fi socotită drept o schemă abstrasă din primele operaţii de „măsurare a pământului”).

Dacă primele scheme operatorii au rezultat din experimentare şi din tehnici concrete, înţelegem mai lesne cum se face că schemele cele mai abstracte, cele mai purificate se pot, la rândul lor, aplica realităţii. De altfel, universul nu se pliază chiar atât de uşor cum se spune uneori, la structurile gândirii matematice. Anticii împărtăşeau prejudecata că mişcările aştrilor sunt „perfecte”, adică circulare. Kepler gândeşte că traiectoria planetelor este eliptică, ceea ce e încă destul de remarcabil, dar astăzi ştim că această elipsă este destul de aproximativă (Einstein a stabilit şi verificat că traiectoria nu se închide asupra sa după o revoluţie completă a planetei; orbita avansează uşor după fiecare revoluţie). Ecuaţiile mecanicii cereşti au pierdut astăzi armonioasa simplitate newtoniană şi se dovedesc foarte anevoie de mânuit. Şi chiar succesul lor dovedeşte, după cum spune Russell, nu atât armonia cosmosului, cât „dibăcia fizicianului”.

Să remarcăm, de altfel, că eficacitatea instrumentului matematic descreşte pe măsură ce trecem (potrivit clasificării propuse de Auguste Comte) la ştiinţele mai complexe şi mai concrete, biologia şi mai ales ştiinţele umane. Devenirea vie, individualitatea complexă se pretează destul de anevoios la traducerea matematică. Visul cartezian privind „ştiinţa admirabilă” a matematicii universale nu s-a realizat încă.

Chiar şi în domeniile unde matematica permite o exprimare a legilor realului destul de precisă pentru ca previziunea şi acţiunea tehnică să dobândească o mare putere, nu trebuie uitat că aspectul calitativ al fenomenelor – aspectul pur subiectiv, dar tocmai de aceea cel ce e trăit – este sacrificat în mod sistematic. A spune, ca în manifestul

Şcolii de la Viena (1929) că „în optica fizică nu intervine decât ceea ce chiar şi orbul poate în principiu să înţeleagă” înseamnă a releva deopotrivă puterea şi limitele fizicii matematice. Lumea „trăită” a calităţilor sensibile, a stărilor de conştiinţă, a sentimentelor îşi are valoarea sa pe care asceza matematică îşi ia în chip legitim dreptul s-o excludă, dar pe care matematicianul – ca om – n-ar trebui s-o uite. Chiar dacă ar fi ca peste milenii, un supermatematician să izbutească a pune în ecuaţie geniul lui Racine, o atare cunoştinţă n-ar fi de natură să înlocuiască plăcerea ce ne-o procură lectura lui *Britannicus* şi a *Bérénice*-i. Matematica e pentru spirit o admirabilă şcoală de rigoare, dar nu poate să definească ea singură întreaga cultură umană.

IDEILE ESENŢIALE

Logica este „ştiinţa probării”. Logica lui Aristotel se baza pe procese de incluziune între clase: dacă toţi oamenii sunt muritori (majora) şi dacă Socrate e om (minora), atunci Socrate e muritor (concluzia). Concluzia decurge *cu necesitate:* Socrate este inclus în clasa oamenilor, inclusă, la rândul ei, în cea a muritorilor. Nu putem refuza concluzia, care spune acelaşi lucru cu premisele, în acest sens, afirmă Paul Valéry „nu cucuta l-a ucis pe Socrate, ci silogismul”. Raţionamentul matematic este o prelungire a logicii. El nu se limitează la operaţii elementare de incluziune, ci cuprinde tot felul de relaţii cantitative. Dar principiul său e acelaşi: a identifica o propoziţie nouă cu propoziţii deja admise, a da la iveală *tautologii.* O demonstraţie matematică, spunea Leibniz, nu este altceva decât „rezoluţia unui adevăr în alte adevăruri deja cunoscute”. A demonstra că 2 şi cu 2 fac 4 înseamnă a reduce această propoziţie la propoziţii deja acceptate, mai precis la definiţiile respectivelor numere. Raţionamentul matematic presupune deci, în punctul său de plecare, definiţii, postulate, axiome. Descartes considera, în secolul al XVII-lea, că aceste principii de plecare sunt evidente prin ele însele, raţionamentul matematic constând în a transmite aceste intuiţii originare de-a lungul „frumoaselor înlănţuiri de temeiuri”.

În pragul secolului al XXI-lea, ştim că axiomele şi postulatele sunt „definiţii deghizate”, nefiind nicidecum nişte evidenţe. Celebrul postulat pe care Euclid ne cere să-l admitem pentru demonstrarea propoziţiei a 29-a, postulatul paralelelor („printr-un punct situat în afara unei drepte într-un plan nu se poate duce decât o paralelă la acea dreaptă”) nu-i decât o convenţie, au fost inventate geometrii neeuclidiene, bazate pe convenţii diferite. Pentru Lobacevski, printr-un punct se pot duce, în planul considerat, mai multe paralele la o dreaptă dată, iar pentru Riemann nu se poate duce niciuna. În fapt, aceste postulate echivalează cu definirea a trei spaţii: de curbură nulă (Euclid), de curbură negativă (Lobacevski) sau pozitivă (Riemann). Un adevăr matematic încetează, aşadar, de a fi absolut, el este relativ la axiomatica aleasă.

Astfel, propoziţia „suma unghiurilor unui triunghi este egală cu două unghiuri drepte” este adevărată numai dacă accept axiomatica euclidiană, fiind falsă în geometriile neeuclidiene. Schimbând ipotezele (axiomele şi postulatele), schimbaţi concluziile!

Studiul unei cărţi de matematică ne propune imaginea unui sistem formal foarte riguros. Dar matematica gata elaborată nu trebuie să ne facă să pierdem din vedere matematica în curs de elaborare. Aici, alături de logica pură, intuiţia îşi reintră în drepturi. Pentru ca deducţiile să se poată opera, este nevoie de „găselniţe” (de exemplu, în geometria elementară, de construcţii în spaţiu). Matematica este limbajul tuturor ştiinţelor sau, cum spunea Bachelard, „esperanto-ul raţiunii”. Gândiţi-vă cât de uimit a fost Johannes Kepler (1571-1630) când a descoperit că traiectoria planetei Marte este o elipsă, adică una din secţiunile conice a căror geometrie fusese studiată de greci cu trei secole înaintea erei noastre! Acest uimitor acord al matematicilor cu legile universului material fusese presimţit deja de Pitagora! „Numerele guvernează lumea.”

TEXT DE COMENTAT

Matematica: un sistem ipotetico-deductiv

„Este suma unghiurilor unui triunghi egală, mai mică sau mai mare de două unghiuri drepte? Din cele trei cazuri posibile, un geometru din antichitate ar fi răspuns că primul e adevărat iar celelalte două sunt false. Pentru un modern, aici este vorba de trei teoreme distincte ce nu se exclud reciproc decât înăuntrul unuia şi aceluiaşi sistem, după cum numărul paralelelor este postulat egal, mai mare sau mai mic de unu, ba chiar se împacă într-un sistem slăbit şi mai general, în care numărul paralelelor posibile este lăsat nespecificat. Faptul că experienţa, la scara noastră, verifică una şi numai una din aceste trei propoziţii, aceasta nu priveşte decât utilizarea practică a ştiinţei, nu ştiinţa pură şi dezinteresată.

Ideea ivită astfel cu prilejul teoriei paralelelor trebuie în mod firesc să se extindă la ansamblul postulatelor. Vedem atunci cum se disociază cele două aspecte ale adevărului geometric, intim amestecate până acum într-o uimitoare unitate. O teoremă geometrică era în acelaşi timp o informaţie despre lucruri şi o construcţie a minţii, o lege fizică şi o piesă dintr-un sistem logic, un adevăr de fapt şi un adevăr de raţiune. Din aceste cupluri paradoxale, geometria teoretică lasă acum în mod hotărât de o parte primul element, pe care îl expediază geometriei aplicate. Pentru teoreme nu mai există adevăr separat şi, pentru a spune aşa, atomic: adevărul lor nu este altceva decât integrarea lor în sistem, şi tocmai de aceea nişte teoreme incompatibile între ele pot să fie deopotrivă adevărate, cu condiţia de a le raporta la sisteme diferite. Cât despre sistemele înseşi, pentru ele nu se mai pune problema adevărului sau falsităţii decât, eventual, în sensul logic de coerenţă sau de contradicţie internă. Principiile ce le inspiră sunt simple ipoteze, în accepţiunea matematică a acestui cuvânt: ele sunt doar puse, nu afirmate; nu în sensul că ar fi îndoielnice, cum sunt conjecturile fizicianului, ci în sensul că se situează dincolo de adevărat şi fals, aidoma unei decizii sau unei convenţii. Adevărul matematic dobândeşte astfel un caracter global:

este adevărul unei vaste implicaţii, unde conjuncţia tuturor principiilor formează antecedentul, iar conjuncţia tuturor teoremelor – consecventul.

În interpretarea tradiţională, demonstraţia matematică era categorică şi apodictică. Ea spunea: „Aceste principii fiind adevărate în mod absolut, cutare propoziţie, pe care o deduc din ele, este deci adevărată şi ea.” Aristotel o numea „silogismul necesităţii”. Acum, ea spune doar atât: dacă adoptăm, arbitrar, cutare set de principii, iată consecinţele ce rezultă formal din ele. Necesitatea nu mai rezidă decât în legătura logică ce uneşte propoziţiile, ea s-a retras din propoziţiile înseşi. Matematica a devenit, după cum spunea Pieri, un sistem, *ipotetico-deductiv”.*

(R. Blanché, *L'Axiomatique,* PUF, p. 5-7)

SUBIECTE DE REFLECŢIE ŞI DEZBATERE

■ Cum se face că matematica, produs al gândirii independent de experienţă, dă seama atât de admirabil de realitate?
■ Este legitimă aplicarea matematicii la toate domeniile realităţii?
■ Este logica o ştiinţă?
■ Contradicţia se întâlneşte doar în idei sau se poate găsi şi în lucruri?
■ Este matematica reductibilă la logică?
■ Este matematica doar un limbaj?
■ Este adevărul matematic modelul oricărui adevăr?
■ Relevaţi importanţa filozofică a următorului text, procedând la studiul lui sistematic:

„Se vede clar de ce aritmetica şi geometria posedă mai multă certitudine decât celelalte ştiinţe: pentru că numai ele se ocupă de un obiect atât de pur şi de simplu încât nu sunt nevoite să admită absolut nimic incert oferit de experienţă şi constau în întregime din lanţuri de consecinţe deduse prin raţionament. Ele sunt, aşadar, cele mai uşoare şi mai clare din toate şi au un obiect aşa cum îl dorim, pentru că pare cu neputinţă ca în privinţa lui cineva să comită erori altfel decât prin neatenţie. Nu trebuie totuşi să ne mire că în mod spontan multe spirite preferă să se îndrepte spre alte studii ori spre filozofie: căci aceasta se întâmplă pentru că tot omul îşi ia mai cu îndrăzneală libertatea de a afirma lucruri pe ghicite într-o chestiune obscură decât în una evidentă şi pentru că e mult mai uşor să faci presupuneri privitor la o chestiune oarecare decât să ajungi la adevărul însuşi într-o chestiune oricât de uşoară.

Din toate acestea însă trebuie să conchidem nu că aritmetica ca şi geometria ar fi singurele ce se cuvin învăţate, ci doar că aceia ce caută calea dreaptă a adevărului nu trebuie să se ocupe de nici un obiect despre care nu pot avea o certitudine egală cu cea a demonstraţiilor din aritmetică şi din geometrie.” (Descartes)

CAPITOLUL 8

Ştiinţele materiei. Teorie şi experienţă

Ştiinţele matematice sunt **ipotetico-deductive**. Matematicianul îşi dă un sistem de definiţii şi axiome şi din aceste „ipoteze” deduce o serie întreagă de consecinţe. Îi este suficient ca axiomele de la care pleacă să fie independente şi compatibile, iar teoremele ce decurg din ele să fie corect deduse. În toate acestea matematicianul nu are de-a face decât cu convenţii puse de el însuşi şi cu înlănţuiri logice ale propriei sale gândiri. El pare că constituie astfel o lume matematică independentă, total transparentă spiritului care a creat-o.

Ştiinţele materiei se prezintă, dimpotrivă, ca un efort de cunoaştere a lumii reale, ca o explorare a naturii. Ele sunt, după cum adesea se spune, „ştiinţe de observaţie” care poartă asupra „faptelor”. Filozofii numiţi empirişti au insistat mult asupra acestui caracter. În ştiinţele experimentale omul de ştiinţă trebuie să se supună verdictului experienţei şi toate demersurile sale sfârşesc în cele din urmă prin a constata pasiv ceea ce este.

Dar ştim deja că această opoziţie dintre matematică şi ştiinţele naturii este o caricatură. Bachelard denunţă în mod judicios dublul mit al unei „raţionalităţi vide” şi al unui „empirism dezlânat”[126]. Axiomele matematice sunt scheme operatorii rezultate, la originile lor îndepărtate, din operaţii concrete efectuate în spaţiu. Pe de altă parte, ştiinţele materiei nu sunt o acumulare de constatări empirice. În ele nu este vorba de a colecţiona fapte, ci de a le coordona şi explica. Am văzut ce importanţă a dobândit limbajul matematic în exprimarea fenomenelor materiale. Ne vom strădui să arătăm că demersul experimental, departe de a sfârşi într-o capitulare a spiritului în faţa datelor brute ale experienţei, caută dimpotrivă să „înţeleagă” faptele, să le integreze într-un sistem de concepţii teoretice care să fie deopotrivă pe deplin inteligibile şi experimental verificabile.

---

[126] G. Bachelard, *Raţionalismul aplicat,* trad. rom., Editura Ştinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986.

1. Demersul experimental

Acesta se prezintă ca un proces în trei timpi. Este vorba întâi de **observarea faptelor,** apoi de propunerea unei teorii conjecturale, ipoteza, şi în fine, de revenirea la experienţă pentru verificarea ipotezei. În toate acestea spiritul nu este nicidecum pasiv, aşa cum uneori au părut a crede empiriştii, şi vom vedea cum în toate cele trei momente ale demersului experimental raţiunea este angajată activ.

1. Observarea faptelor

Noţiunea de „fapt polemic”

Nu e cu totul exactă afirmaţia că ştiinţa pleacă de la fapte. În realitate, chiar şi în epocile cele mai primitive găsim în jurul faptelor explicaţii sau pseudoexplicaţii de ordin mitologic şi antropomorfic. Astfel de interpretări, chiar şi atunci când nu au nimic ştiinţific, dezvăluie totuşi ambiţiile spiritului omenesc, vocaţia sa de a depăşi datul empiric brut. Când se descoperă noi fapte, spiritul tinde în mod firesc să le integreze sistemului de credinţe şi de interpretări pe care l-a adoptat anterior. **Se întâmplă însă uneori ca faptele nou descoperite să se afle în contradicţie cu sistemul lumii anterior admise.** Acestea sunt faptele pe care Bachelard le numeşte „polemice”, fapte ce-l constrâng pe omul de ştiinţă să-şi pună o problemă. Punctul de plecare al cercetării nu este deci faptul empiric luat izolat, ci **problema pusă de fapt,** contradicţia dintre faptul descoperit şi concepţiile teoretice anterioare.

Problemele puse de două fapte polemice celebre

În 1643 fântânarii din Florenţa, scoţând apa dintr-o cisternă cu ajutorul unei pompe aspiratoare, constată că apa nu urcă în pompa vidă mai sus de „15,5 coţi” (10,33 m). Iată un fapt tipic „polemic” pentru că el contrazice teoria admisă în epocă: natura are oroare de vid. **Faptul acesta constituie o problemă** pe care Galilei, Torricelli, Pascal se vor strădui să o rezolve.

În octombrie 1772, Lavoisier expune o bucată de plumb la căldura solară concentrată printr-o lentilă, făcând ca plumbul să ardă. El constată că reziduul, plumbul calcinat –

căruia i se spunea pe atunci var de plumb – a crescut în greutate. Faptul acesta îi reţine atenţia pentru că se află în contradicţie cu teoria „flogisticului” acceptată de chimiştii secolului al XVIII-lea. Din antichitate se considera că atunci când un corp arde, din el se degajă o anumită substanţă sub formă de flacără, iar chimistul Stahl (1660-1734) a numit această substanţă „flogistic”. Stahl considera că un metal se compune dintr-un var şi din flogistic; arderea ar fi atunci o descompunere chimică: un metal care arde eliberează flogisticul din el, rămânând un „var”. **Dar cum se explică atunci că acest var rezidual este mai greu decât bucata de plumb iniţială?** Chimiştii din epocă încercau să-şi ascundă valoarea polemică a faptului imaginând că flogisticul avea o greutate negativă! (Idee explicit enunţată de Gabriel Venel care era profesor de medicină la Montpellier). Recunoaştem aici unele concepţii aristotelice (distincţia dintre corpurile grele şi cele uşoare). Dar această noţiune de „greutate negativă” sau de „uşurime pozitivă” era ea însăşi puternic contrazisă şi în bună parte depăşită în sectoarele fizicii şi mecanicii din secolul al XVIII-lea moştenitoare ale lucrărilor lui Galilei şi Newton.

De ce respinge Lavoisier flogisticul?

Lavoisier nu putea accepta mitul greutăţii negative. În timp ce majoritatea chimiştilor adepţi ai flogisticului erau medici şi farmacişti slab familiarizaţi cu cultura matematică, Lavoisier studiase matematica şi mecanica; el avea legături de prietenie cu marii matematicieni din vremea sa, Laplace şi Monge, cu care adesea făcea schimb de idei[127]. Graţie împrejurării că Lavoisier, fiind la curent cu matematica şi cu mecanica cea mai avansată din epoca sa, se eliberase definitiv de orice mitologie aristotelică, faptul creşterii în greutate a metalului calcinat căpăta pentru el deplina sa valoare de problemă. Cultura sa mecanică îl sensibiliza la această contradicţie, dat fiind că, după cum spune o formulă celebră, „nu eşti curios decât în măsura în care eşti instruit”. Să adăugăm că Lavoisier este primul care a constituit cu adevărat „faptul chimic” impunând măsurători precise, cântărind cu grijă substanţele şi reziduurile lor, înainte şi după fiecare operaţie.

Cu cât progresează tehnicile ştiinţifice, cu cât măsurătorile devin mai riguroase şi mai fine, cu atât se dezvăluie mai bine „faptele polemice”, punând astfel probleme pe care o observaţie empirică şi grosieră nu le-ar fi bănuit niciodată. Aşa se face că orbita descrisă de planeta Uranus constituie pentru Le Verrier, în 1846, un fapt-problemă. Într-adevăr, această orbită diferă de aceea teoretic calculată după legile lui Newton ţinând cont de atracţia exercitată de planetele vecine cunoscute, Jupiter şi Saturn. După cum se vede, faptul nu este aici obiectul unei observaţii naive. El este reprezentat, la drept vorbind, de diferenţa sau contradicţia dintre calcule şi o observaţie savantă. „Trebuie, spune Alain, să fii foarte învăţat pentru ca să sesizezi un fapt.”

2. De la experienţă la teorie: ipoteza

a) Empirismul

Pentru empirişti ipoteza este sugerată direct de fapte sau mai degrabă nici nu trebuie să facem ipoteze, ci să ne mulţumim să observăm în ce mod se înlănţuie faptele unele cu altele. E de ajuns, spune Brunschvicg (rezumând poziţiile empirismului înainte de a le critica), „ca experienţa să fie lăsată să se depună singură în spiritul nostru, natura să fie lăsată să se înscrie singură în ştiinţă”[128]. Idealul empirist constă pur şi simplu în a desface fir cu fir reţeaua încâlcită a fenomenelor, în a descifra cu meticulozitate relaţiile simple înscrise în complexitatea datului perceput, fără a face drumul ocolit al ipotezelor. „Nişte fapte bine observate, spunea Magendi, valorează mai mult decât toate ipotezele din lume.” Potrivit lui John Stuart Mill, este deajuns ca omul de ştiinţă să observe că, într-o înlănţuire de fapte, fenomenul *a* este totdeauna urmat de fenomenul *b,* pentru a conchide că *a* este cauza lui *b* **(metoda concordanţei);** sau, să observe că fenomenul *b* se produce atunci când este prezent fenomenul *a* şi nu se produce niciodată când fenomenul *a* lipseşte **(metoda diferenţei).** Sau, când într-un ansamblu de fenomene un şir de consecvenţe, cu excepţia unuia singur, *b,* a putut fi pus în legătură cu un şir de antecedente, cu excepţia unuia, *a*, se poate conchide că „reziduul” *a* este

cauza „reziduului” *b.* **(metoda reziduurilor).** În fine, relaţiile dintre două fenomene se vor dezvălui şi atunci când observăm că variaţiile unuia din ele sunt însoţite de variaţii corelative ale celuilalt **(metoda variaţiilor concomitente).**

b) Iluzia empiriştilor şi cauzele ascunse

Punctul de vedere empirist se sprijină însă pe iluzia naivă că natura oferă spontan observatorului toate fenomenele sale, că i le prezintă „gata etichetate”, cauza unui fenomen fiind dată în experienţă, întocmai ca şi fenomenul pe care căutăm să-l explicăm. **În realitate, cauza este la început ascunsă şi trebuie să începem prin a o bănui, prin a o imagina.** Tocmai în aceasta rezidă rolul ipotezei. Să considerăm experienţa fântânarilor din Florenţa: ei au descoperit că apa nu urcă în pompele cu vid mai sus de 10,33 m. Se ştie că Torricelli va explica acest fapt, atât de deconcertant în epocă, prin presiunea atmosferică. Dar descoperirea lui Torricelli nu constă în a constata pasiv „concordanţa” între două fapte date, şi anume apa care nu urcă peste 10,33 m şi presiunea atmosferică. Nu există decât un fapt, înălţimea apei. Căci presiunea atmosferică nu este dată la început ca un fapt. **Înainte de a fi o experienţă, ea este o exigenţă.** Este o ipoteză pe care spiritul o riscă spre a face inteligibil faptul că apa nu urcă mai sus de 10,33 m. Brunschvicg scrie: „În ce a constat, aşadar, descoperirea lui Torricelli? Trebuie să înţelegem că ea a fost o **invenţie.** Torricelli a introdus în şirul fenomenelor antecedentul pe care experienţa nu-l furnizase: el a presupus că atmosfera formează deasupra pământului o coloană de o greutate determinată, a cărei presiune asupra corpurilor aflate pe suprafaţa pământului se exercită la fel ca presiunea corpurilor solide sau lichide. Această invenţie este un act raţional.”[129]

Atunci când Le Verrier nu izbuteşte să explice mişcările planetei Uranus prin atracţia planetelor cunoscute, avem ceea ce John Stuart Mill numeşte „un reziduu”. Dar metoda lui Mill nu poate servi deloc la explicarea acestui reziduu, tocmai deoarece cauza perturbaţiilor acestei planete nu este **dată** în experienţa epocii sale. Şi de astă dată se cere depăşit datul, se cere făcută o ipoteză, faptul dat se cere situat într-un context de relaţii inteligibile, în care omul de ştiinţă introduce,

cu titlu de ipoteză, **fapte posibile.** Le Verrier formulează ipoteza unei planete încă necunoscute, a cărei forţă de atracţie ar explica tocmai „reziduul" enigmatic din perturbaţiile lui Uranus. Ei calculează care trebuie să fie masa şi distanţa acestei planete ipotetice, pe care o numeşte Neptun, pentru ca, în cadrul legilor lui Newton, mişcările planetei Uranus să devină inteligibile. Vedem cum, în efortul său de a explica faptele, omul de ştiinţă, departe de a „simplifica" datul empiric, îmbogăţeşte faptele presupuse. Cum bine spune Brunschvicg: „Înainte de a face operă ştiinţifică, ce găseau oamenii în faţa lor? Nicidecum o împletire complexă pe care urmau să o reducă meticulos la o schemă simplă; pentru că **universul experienţei imediate conţine nu mai mult decât este cerut de ştiinţă, ci mai puţin:** el este o lume superficială şi mutilată sau, cum spune Spinoza, lumea consecinţelor fără premise."[130]

c) Ipoteza

Recunoaştem acum care este natura şi funcţia ipotezei. Ipoteza este ceea ce se află „sub teză", ea este fundamentul unei propoziţii: altfel spus, nu o simplă conjectură, ci o **explicaţie inteligibilă.** Ipoteza ţine de imaginaţie, dar de imaginaţia raţională. Claude Bernard (care a relevat atât de bine importanţa ipotezei în ştiinţele experimentale) o definea drept „o interpretare anticipată şi raţională a fenomenelor naturii". La întrebarea „de ce?" omul de ştiinţă nu răspunde direct şi definitiv printr-o propoziţie afirmativă. Ci purcede pe calea ocolită a unei noi întrebări. El întreabă (ca să reluăm expresia lui Bachelard) „De ce nu?" Omul de ştiinţă este cel care păşeşte înaintea naturii, care riscă o explicaţie îndrăzneaţă, care propune o ipoteză neprevăzută. Ipoteza este deci un efort al inteligenţei în vederea rezolvării contradicţiei generate de faptul-problemă. Ipoteza este un efort de a **înţelege,** altfel spus de a prinde laolaltă toate faptele, pentru a le sistematiza (din grecescul *syn-istemi,* „pun la un loc"). Ipoteza presiunii atmosferice permite să se înţeleagă faptul că apa urcă în pompele cu vid până la o înălţime de 10,33 m şi nu mai mult de atât. Tot aşa, creşterea greutăţii metalului calcinat devine inteligibilă în ipoteza lui

Lavoisier (arderea nu constă în pierdere de flogistic, ci, dimpotrivă, în fixare de oxigen; „varul” rezidual al unui metal calcinat va fi, de aici înainte, un oxid).

3. Necesitatea verificării ipotezei

Ipoteza provoacă experienţa

Ipoteza nu posedă semnificaţie ştiinţifică decât dacă este verificabilă. Contradicţia cu experienţa este, după cum am văzut, cea care conduce la respingerea vechilor teorii. Pentru a da seama de un fapt-problemă, ipoteza nou-născută trebuie, la rândul său, să fie supusă la proba experienţei. Aşa se face că planeta imaginată de Le Verrier pentru a explica variaţiile orbitei lui Uranus nu este încă, după calculele lui Le Verrier, decât o planetă posibilă. Aceasta nu devine planetă reală decât atunci când astronomul berlinez Gali, la 23 septembrie 1846, o observă efectiv. **Dar ipoteza planetei posibile este cea care dă ideea de a căuta pe cer, în cutare regiune precisă, existenţa planetei reale** (Le Verrier însuşi i-a scris lui Gali, la 18 septembrie 1846, cerându-i concursul). Lucru remarcabil, Neptun fusese deja observată o dată, înaintea ipotezei lui Le Verrier, de către un astronom, dar acesta, surprins, se crezuse victima unei erori de observaţie! Iată, aşadar, poziţia empiristă total răsturnată. Nu faptul sugerează ipoteza, ci ipoteza este cea care, călăuzind spiritul, permite observarea sigură şi precisă a faptului[131].

Procesul de verificare marchează întoarcerea spiritului la experienţă. Nu este vorba însă de abdicarea empiristă a spiritului în faţa faptelor, pentru că **tocmai ipoteza este cea care provoacă şi îndrumă experienţa!** Cum foarte bine spune Claude Bernard, „se introduce ideea anticipată într-un raţionament în virtutea căruia se fac experienţe menite să o controleze”.

Experienţă şi experimentare

În cazul descoperirii planetei Neptun, nu este vorba totuşi decât de o **observaţie:** astronomul constată ceea ce este; de bună seamă, ipoteza este cea care suscită observaţia, dar observaţia însăşi este pasivă, în sensul că astronomul nu acţionează asupra faptelor pe care le

descoperă. În numeroase alte cazuri, verificarea este cu totul altceva decât o observaţie, ea este o **experimentare.** Experimentatorul acţionează asupra cauzei presupuse a unui fenomen, pentru a provoca sau suprima acest fenomen. În cuvântul *experienţă,* prefixul *per* subliniază tocmai această idee de activitate, de efort *(per* sugerează trecerea, traversarea, străbania). Ipoteza joacă deci nu numai un rol teoretic (propunând o explicaţie posibilă), ci şi un rol practic (ea însăşi dirijează experienţa în lumina căreia va fi judecată).

Activitatea pe care o desfăşoară raţiunea în metoda experimentală se evidenţiază şi mai bine în cazurile în care ipoteza nu poate fi supusă unei verificări directe, în cazurile când verificarea ipotezei nu e posibilă decât prin **medierea unei deducţii.** Tocmai în acest mod verifică Pascal ipoteza presiunii atmosferice formulată de Torricelli: dacă într-adevăr presiunea atmosferică este cea care explică faptul că apa nu urcă în pompele cu vid mai sus de 10,33 m şi faptul că mercurul dintr-un tub cu mercur nu urcă decât până la 76 cm, **atunci** înălţimea mercurului în tubul scufundat în cuva cu mercur ar trebui să scadă în raport direct cu altitudinea (o dată cu greutatea coloanei de aer). Din ipoteză Pascal a dedus o consecinţă. Este vorba de un raţionament de tip ipotetico-deductiv **de felul raţionamentelor pe care le-am întâlnit în matematici. Cu deosebirea că, în timp ce în matematici raţionamentul ipotetico-deductiv îşi este suficient sieşi, în ştiinţele materiei acest raţionament este integrat conduitei experimentale, constituind doar o etapă a acesteia.** Consecinţa dedusă din ipoteză trebuie probată prin experienţă. Cumnatul lui Pascal, Périer, magistrat la Clermont-Ferrand, urcă pe înălţimea Puy-de-Dôme, iar Pascal însuşi urcă în vârful turnului Saint-Jacques, şi ei verifică faptul că înălţimea mercurului în tubul experimental scade într-adevăr o dată cu altitudinea.

Limitele oricărei verificări experimentale

Este într-adevăr riguros acest procedeu de verificare a ipotezei prin consecinţele ei? Vom fi poate surprinşi că răspunsul este „nu”. Într-adevăr, logicienii ne-au arătat că **dintr-o propoziţie falsă se pot deduce întru totul corect consecinţe adevărate.** Dintr-o idee falsă (de exemplu,

câinii sunt peşti) deduc foarte corect o concluzie (deci câinii sunt vertebrate) verificabilă. Dar, exactitatea concluziei nu garantează exactitatea premiselor (deoarece peştii nu sunt singurele vertebrate). Tot aşa, consecinţa dedusă din ipoteză poate fi adevărată fără ca să fie adevărată şi ipoteza (deoarece există şi alte ipoteze posibile din care s-ar putea deriva aceeaşi consecinţă). Raţionamentul experimental ne reaminteşte deci întrucâtva silogismul de figura a doua: *x* este un vertebrat (verificată) Or, peştii sunt vertebrate *x* este, **poate, un peşte.**

Concluzia nu este determinată decât dacă este negativă (dacă s-a verificat că *x* nu este vertebrat, putem fi siguri că el nu este peşte). Tot aşa, dacă s-a constatat falsitatea consecinţei derivate din ipoteză, prin aceasta s-a dovedit că ipoteza este falsă. Aşadar, natura poate să răspundă experimentatorului „nu", dar nu poate să-i răspundă „da".

Strict vorbind, experienţa ştiinţifică nu poate niciodată să verifice în chip definitiv şi absolut o teorie. Ea poate doar să o infirme, să o răstoarne, sau, cum spune Karl Popper[132], să o „falsifice" (adică să arate că teoria este falsă). Adevărul unei teorii ştiinţifice este deci totdeauna relativ. Despre o teorie ştiinţifică spunem că este „adevărată" sau „verificată", dacă a rezistat la „testele" experimentale montate în încercarea de a o răsturna, de a o „falsifica".

În orice caz, dacă, aşa cum am arătat, teoria, „ideea anticipată" călăuzeşte experienţa, în schimb experienţa este până la urmă cea care „judecă ideea" (Claude Bernard). Infirmarea experimentală impune întotdeauna revizuirea ipotezelor, simple unelte intelectuale, explicaţii provizorii, care se cer modificate atunci când experienţa le contrazice, la fel cum înlocuim un bisturiu tocit, spunea Claude Bernard, atunci când nu mai este eficace.

4. Dialectica experimentală

Faptul şi ideea

Ne dăm seama acum cât este de fals ca progresul ştiinţelor să fie descris, în manieră empiristă, ca o acumulare progresivă de fapte descoperite care s-ar adăuga cuminte unele peste altele: în realitate, ştiinţa nu se dezvoltă prin

acumulare, ci prin crize. **Istoria progresului ştiinţific este istoria dramatică a victoriilor repurtate asupra contradicţiei.** Un adevăr ştiinţific este o contradicţie rezolvată. Relaţiile dintre teorie şi experienţă sunt de ordin dialectic. Teoria suscită experimentarea, iar aceasta transformă teoria. **Proba experimentală este ca o „criză de creştere a gândirii”** (Le Roy).

Se spune adesea că faptul este cel care judecă, care răstoarnă ipoteza şi sugerează alte ipoteze. S-a vorbit de „asasinarea unei teorii splendide de către mizerabile fapte mărunte” (Thomas Huxley). Acest fel de a vorbi este însă uşor echivoc. Nu faptul ca atare răstoarnă teoria, ci mai degrabă **contradicţia dintre fapt şi teorie** este cea care impune revizuirea teoriei. Faptul nu prezintă interes luat în sine, ca dat de observaţie singular. El **nu-şi dobândeşte sensul decât într-un context de idei.** Faptul „polemic” dobândeşte sensul unei contradicţii; el este, aşa-zicând, faptul-întrebare; faptul experimental care confirmă o teorie este faptul-soluţie, faptul-răspuns. **Faptul îşi dobândeşte totdeauna sensul de la un sistem de idei, el este totdeauna întrebare sau răspuns, nu este niciodată experienţă nudă şi pasivă, independentă de activitatea spiritului.**

Raţiune constituită şi raţiune constituantă

Inventarea ipotezei, construirea unei noi teorii, iată actul fundamental al geniului ştiinţific. Este un act raţional căci este vorba de propunerea unui sistem teoretic menit să permită înţelegerea tuturor faptelor date, integrarea lor într-un sistem inteligibil. Acest act depăşeşte însă logica pură. El cere savantului să rupă cu obişnuinţele de gândire anterioare, cu sistemul de concepte al unei epoci, cu ceea ce Lalande numeşte **raţiunea constituită.** Fără îndoială, creatorul ipotezei rămâne credincios exigenţelor fundamentale ale raţiunii, rămâne credincios **raţiunii constituante,** dar el trebuie să imagineze, la drept vorbind, să inventeze noua explicaţie. Vechile teorii îşi păstrează multă vreme prestigiul. Aşa se face că Lavoisier a avut mult de furcă până când vederile sale au triumfat înlăturând mitul flogisticului. Descoperirea de noi fapte nu este prin ea însăşi suficientă

pentru a impune înnoirea teoriilor. De exemplu, Priestley, Scheele au descoperit oxigenul în acelaşi timp cu Lavoisier. Numai că primii doi au interpretat descoperirea lor în cadrul teoriilor perimate; oxigenul a fost numit „aer deflogisticat" pentru că s-a observat că favoriza arderea: fiind lipsit de flogistic, el era foarte avid de flogisticul din corpurile combustibile! De ce această persistenţă a unor idei de nesusţinut? Chimistul Black, care până în 1791 rămăsese ataşat teoriei flogisticului, fiind până la urmă convins de soliditatea şi claritatea argumentelor lui Lavoisier, îi scrie marelui savant că multă vreme a încercat „o mare repulsie faţă de noul sistem" pentru că acesta înfăţişa „ca pe o absurditate" ceea ce el considerase multă vreme „drept o doctrină sănătoasă" şi că deci această repulsie „nu provenea decât din puterea obişnuinţei". Astfel, idei absurde, dar care multă vreme s-au dovedit folositoare, dobândesc prin uz un fel de pseudo-evidenţă, ne par clare pentru că ne sunt familiare. Bachelard a denunţat în mod energic acest „factor de inerţie", care constituie un „obstacol epistemologic" redutabil, citind în legătură cu aceasta butada unui epistemolog ireverenţios: „Marii savanţi sunt de folos ştiinţei în prima jumătate a vieţii lor şi dăunători în cea de a doua."[133] Adevăratul om de ştiinţă trebuie să ştie să fie necruţător cu obişnuinţele sale, cu ideile sale îndrăgite, mult prea îndrăgite.

Crizele ştiinţifice

Istoria ştiinţelor este istoria unei revoluţii permanente. Uneori, faptul contradictoriu poate fi integrat unui sistem inteligibil fără ca marile teorii din epocă să fie bulversate. Astfel, ipoteza verificată privind existenţa planetei Neptun îi permite lui Le Verrier să explice toate perturbaţiile lui Uranus, fără a renunţa la legile lui Newton. „Modificarea legilor gravitaţiei, spunea Le Verrier, ar fi o ultimă resursă la care nu ar fi permis să recurgem decât după ce am fi epuizat celelalte cauze şi ne-am fi dat seama de neputinţa lor de a produce efectele observate."[134] Or, tocmai la aşa ceva ar fi trebuit el să se decidă pentru a explica anomaliile manifestate de traiectoria lui Mercur, planetă situată de astă dată în imediata vecinătate a Soarelui. Le Verrier, credincios schemei sale, a imaginat o planetă încă necunoscută, Vulcan,

a cărei atracţie ar explica particularităţile traiectoriei lui Mercur. Numai că de data asta, ipoteza sa n-a fost confirmată: „În locul lui Vulcan, telescopul de pe muntele Palomar n-a putut da la iveală decât un avorton de asteroid pe care micimea sa mizerabilă îl elimina din rolul de cauză explicativă."[135] Anomaliile orbitei lui Mercur nu pot fi înţelese decât în cadrul teoriei einsteiniene a relativităţii generalizate, care reclamă remanierea ecuaţiilor mecanicii cereşti tradiţionale.

Thomas S. Kuhn, în minunata sa carte *Structura revoluţiilor ştiinţifice*[136], distinge în acest sens între ceea ce el numeşte **ştiinţa normală** şi **criza ştiinţifică.** Ştiinţa normală este cea care progresează explicând fapte, integrând descoperiri în cadrul teoriilor existente într-o anumită epocă. Aceste teorii (inseparabile de dispozitivele experimentale cărora le-au dat naştere) sunt numite de Kuhn **paradigme,** altfel spus modele „care dau naştere unor tradiţii particulare şi coerente de cercetare ştiinţifică". **Ştiinţa în criză** (prin opoziţie cu „ştiinţa normală") este cea care progresează nu integrând noi descoperiri în vechi paradigme, ci răsturnând paradigmele înseşi. Astfel, geniul ştiinţific al lui Lavoisier rezidă, după cum am văzut, nu atât în descoperirea oxigenului (pe care în aceeaşi epocă îl descoperiseră de fapt Priestley şi alţii), cât în distrugerea radicală a paradigmei dominante din chimia epocii sale, care era teoria flogisticului.

Progresul ştiinţific

Teoriile ştiinţifice nu sunt, aşadar, decât explicaţii provizorii susceptibile de a fi repuse în discuţie în urma descoperirii unor noi fapte. Realul inepuizabil dezvăluie neîncetat noi bogăţii tehnicilor noastre de observare mereu mai fine şi mai puternice. Aceste fapte inedite constituie **„o masă de obiecţii la adresa raţiunii constituite"; ele intră cu titlu de probleme în dialectica experimentală care se desfăşoară la nesfârşit,** pentru că experienţa nu încetează să pună probleme, la care ipotezele propun soluţii ce trebuie mereu lărgite. După cum scrie Brunschvicg: „Experienţa acţionează efectiv ca o rezistenţă care prin reacţie va provoca o victorie asupra naturii ce se va traduce printr-o creştere a câmpului intelectual. În timp ce raţiunea

constituie ţesutul universului ştiinţific, experienţa rămâne, în raport cu ea, o negaţie, o negaţie relativă, provizorie, pentru că este propriu ştiinţei să o transforme în punct de plecare pentru un circuit mai vast al unei gândiri mai subtile."[137] Astfel, procesul cunoaşterii fizice ni se înfăţişează ca o devenire ce nu este susceptibilă de încheiere. Nu există sistem de explicaţie definitiv, pentru că universul faptelor cunoscute se lărgeşte neîncetat o dată cu progresul tehnicilor. Ştiinţa edifică sisteme necontradictorii din ce în ce mai largi, dar sistemul necontradictoriu al tuturor faptelor, care ar reprezenta încheierea ştiinţei, rămâne doar un ideal, o exigenţă. Ştiinţa exprimă cele mai frumoase izbânzi ale raţiunii, dar ea rămâne deschisă spre realul care „cuprinde mai multe lucruri decât a putut visa vreodată întreaga filozofie".

2. Cauze şi legi. Determinism şi hazard

1. Noţiunea de cauză

A cunoaşte cu adevărat, se spune adesea după Bacon, înseamnă a cunoaşte prin cauze. Explicaţia ştiinţifică are oare funcţia de a ne face cunoscute **cauzele** fenomenelor?

Această noţiune de cauză este departe de a fi clară. Ea este anterioară constituirii ştiinţelor pozitive şi naşterii spiritului ştiinţific. Aristotel distinge **cauza materială** (de exemplu, marmora este materia din care sculptorul făureşte o statuie), **cauza formală** (pentru a produce statuia, sculptorul va da blocului de marmură forma lui Hercule), **cauza eficientă** (loviturile de daltă ale sculptorului care fasonează marmura), **cauza finală** (toate aceste lovituri de daltă se explică în cele din urmă prin scopul lor, care este proiectul statuii terminate). Întrucât Aristotel credea că „dacă lucrurile artificiale sunt produse în vederea a ceva, este evident că aşa sunt şi lucrurile din natură"[138], schema celor patru cauze ar urma că este valabilă şi pentru procesele din natură.

Un arbore bunăoară va fi considerat **o operă de artă care s-a sculptat singură** (forma specifică a arborelui adult este impusă materiei vegetale). Aristotel consideră că arta omenească nu face decât să imite natura. În realitate însă,

noi putem să „psihanalizăm” teoria celor patru cauze, descifrând în ea proiecţia „omenească, prea omenească” a tehnicilor artizanale asupra fenomenelor naturale. Aristotel credea tot aşa că piatra cade „pentru că doreşte să ajungă jos”, iar această pseudo-explicaţie nu este decât o proiecţie a psihismului uman asupra lumii inerte.

Noţiunea de **cauză eficientă** conţine, fără îndoială, şi ea implicaţii psihologice. Maine de Biran a observat pe bună dreptate că în experienţa efortului muscular **eu mă percep ca fiind cauza mişcărilor mele.** Când în fizică vorbim despre cauza unui fenomen, această noţiune de cauză nu pare clară, la o examinare superficială, decât pentru că, fără să vrem, o asociem cu mecanismele acţiunii umane, cu producerea voluntară a unui „efect”.

În ideea de cauzalitate găsim cu siguranţă şi o proiecţie a ideii de responsabilitate, cum bine şi-a dat seama Lalande. Cauza a ceea ce este pus în cauză, ceea ce este „acuzat”. „Cauza” cutărui accident rutier va fi pentru conducătorul auto starea proastă a drumului, pentru agentul de circulaţie viteza excesivă etc.[139] Cauza este ceea ce acuză sau ceea ce scuză. Noţiune juridică sau noţiune psihologică cu mult înainte de a fi un concept ştiinţific, ideea de cauză, complexă, confuză, suspectă de antropomorfism trebuie oare să fie părăsită de fizician?

2. Ideea de lege

„Legea” răspunde la întrebarea: cum?

În tinereţea sa, spiritul uman este foarte ambiţios. Asemeni copiilor, primitivii vor să afle cauza, principiul creator a toate câte există. Ei voiau să răspundă la întrebarea **De ce?** Ajuns la maturitate ştiinţifică, spiritul îşi reduce exigenţele. El caută doar **cum** se produc fenomenele, altfel spus, după ce **legi** şi în ce ordine. Legea este un **raport necesar între fenomene.** S-a spus că ideea de lege „a căzut din cer pe pământ”, ceea ce înseamnă că ea vine din astronomie. Într-adevăr, astronomia este domeniul unde oamenii şi-au dat seama mai întâi că fenomenele se produc într-un mod ordonat, regulat, ceea ce permite **previziunea** exactă a anumitor fenomene, cum sunt bunăoară eclipsele[140].

Geniul lui Galilei a constat în introducerea în fizică a ideii de lege. Galilei nu se mai întreabă **de ce** cad corpurile, ci **cum** cad. Altfel spus, el descrie căderea corpurilor printr-o formulă algebrică, ceea ce permite să calculăm, de pildă, în cazul unui corp lansat în vid în momentul t_0, care va fi viteza lui în momentul t_1. În mod analog, pot să stabilesc o relaţie matematic exprimabilă între încălzirea unei bare de fier şi dilatarea ei, între alungarea unui resort şi greutatea atârnată de el. Legea este un raport matematic, o funcţie care exprimă relaţii între fenomene *(y = f(x)),* relaţii figurabile prin curbe (geometrie analitică).

În cadrul unei relaţii „legice" între două fenomene, noţiunea de **cauză** recapătă un sens pozitiv, un sens tehnic, cauza fiind fenomenul asupra căruia trebuie să acţionez pentru a produce un efect. Dacă dau o valoare determinată variabilei, rezultă o valoare determinată a funcţiei.

Legea are o mare importanţă practică şi tehnică, deoarece face posibilă previziunea. Ea face inteligibil universul, pentru că leagă fenomenele într-o reţea de ecuaţii matematice. Permiţându-ne să cuprindem într-o formulă simplă un mare număr de fenomene, legea realizează o preţioasă „economie de gândire".

Cum şi de ce

Legea, în schimb, nu pretinde să realizeze o inteligibilitate totală. Ea nu ne furnizează secretul legăturilor pe care le exprimă între fenomene. Ştiinţa nu este o metafizică. Ea constată că între fenomene există relaţii constante şi se străduieşte să exprime aceste relaţii în cel mai precis limbaj matematic. Ştiinţa se mulţumeşte să afirme principiul determinismului, care revine la a spune că **apariţia unui fenomen este strict determinată de condiţii de existenţă bine definite.** Fenomenul nu se produce decât dacă ele sunt realizate, dar atunci se produce cu necesitate.

Principiul după care aceleaşi „cauze" (în sensul de antecedente constante) produc aceleaşi „efecte" pare satisfăcător pentru raţiune (principiul identităţii). Totuşi, de ce cutare sau cutare fenomene sunt legate între ele prin legi? De ce cutare fenomen este urmat de cutare altul? A vorbi de o lege a naturii înseamnă a admite că relaţia care uneşte cele

două fenomene este o relaţie **necesară** şi nu o simplă coincidenţă de fapt. Ideea de „lege naturală" este, la origine cel puţin, la fel de antropomorfă ca şi ideea de cauză. Ea are o origine politică şi teologică. Totul se petrece ca şi cum natura ar asculta de decretele unui legiuitor divin (Empedocle invoca „marele jurământ", iar Lucreţiu vorbea despre *foedera naturae)*[141]*.* Prin urmare ştiinţa nu câştigă nimic în „pozitivitate" dacă se limitează la noţiunea destul de misterioasă de „lege"; ea are totul de câştigat în raţionalitate dacă va căuta să întemeieze legitatea pe o cauză inteligibilă. A rămâne în legitate înseamnă a acredita empirismul. John Stuart Mill spunea că omul de ştiinţă se mărgineşte să constate că un fenomen (cauza) este urmat de un altul (efectul).

Ştiinţa nu renunţă să spună de ce

În realitate, ştiinţa nu renunţă să explice de ce are loc această succesiune, de ce este imposibil să nu aibă loc. Constatarea unei coincidenţe nu e totuna cu explicarea unei relaţii necesare. Să ne imaginăm, spunea Renouvier, „că pământul ar avea mai mulţi sateliţi, cum au alte planete, şi că aceştia ar fi astfel dispuşi încât să nu poată exista noapte senină fără clar de lună". Bruma (sau roua) s-ar produce atunci în conjuncţia constantă cu clarul de lună. Dar această coincidenţă (clar de lună, rouă) n-ar fi niciodată promovată la rang de explicaţie ştiinţifică tocmai pentru că nu se cunoaşte vreo relaţie cauzală inteligibilă între clarul de lună şi îngheţ sau rouă. Adevăratele cauze sunt răcirea prin radiaţie, prezenţa vaporilor de apă în aer (aici poate fi urmărit şi înţeles traiectul de la cauză la efect).

Tot aşa, André Maurois povesteşte cu umor despre un student de la Oxford care se simţea rău după ce bea numeroase pahare de *whisky and soda;* renunţând la whisky după sfatul medicului, el bea mai departe *brandy and soda,* iar la urmă, văzând în continuare că se simte rău, *gin and*

[141] Lalande subliniază pe bună dreptate că sensul juridic şi teologic al legii „rămâne prezent la toţi marii filozofi din secolul al XVII-lea care au încorporat acest cuvânt în limbajul tehnic al ştiinţei: ei consideră legile lumii ca pe nişte decrete ale creatorului, ale căror articole ar putea fi reconstituite ca urmare a supunerii generale a făpturilor naturale la ceea ce le-a fost prescris"(La *Raison et les Normes, p.* 73).

soda. Cum nici după asta nu se simte bine, cel în cauză fiind un bun discipol al lui John Stuart Mill, caută – spre a determina cauza indispoziţiei sale – antecedentul cunoscut. De bună seamă este vorba de *soda* (sifon). În ce ne priveşte, noi vom socoti drept cauză a indispoziţiei alcoolul, deoarece avem posibilitatea de a urmări acţiunea cauzală a alcoolului asupra organismului (în mod normal, alcoolul este distrus de organism şi se descompune în $C0_2$ + H_20, însă la alcoolic această distrugere a alcoolului se opreşte la derivaţi piruvici, toxici, care lezează ficatul, precum şi ţesutul nervos; pe de altă parte, vitaminele B şi C, utilizate constant pentru distrugerea alcoolului, nu mai pot servi la asimilarea glucozei de către muşchi, de unde rezultă o deficienţă musculară şi cardiacă). Atunci când John Stuart Mill ne spune că ştiinţa se mărgineşte să descopere **concomitenţe constante,** adică succesiuni de fapte în care cutare fenomen este dat totdeauna împreună cu cutare altul, el limitează grav semnificaţia explicaţiei. În realitate, cum bine spune Pradines, ştiinţa caută mult mai mult **„constanţa concomitenţilor”** decât constanţa concomitenţelor, altfel spus, încearcă să dezvăluie o identitate între cauză şi efect, se străduieşte să arate, cum spune Lalande, că „în efect se găseşte ceva ce se află deja în cauză, aşa cum plasma germinativă a părinţilor trece la descendenţii lor”.

„A explica înseamnă a identifica”

Émile Meyerson (1859-1933) a insistat mult asupra acestui ideal ştiinţific şi raţional al „identificării”. Idealul raţiunii ar fi, după el, tocmai acela de a conjura ireversibilitatea temporală, reducând şi identificând complet efectul cu cauza. „A explica înseamnă a identifica.” Idealul ar fi identificarea din aproape în aproape a fenomenelor unele cu altele, deducerea lor unele din altele, ca în matematică, unde o propoziţie nu este demonstrată decât atunci când este redusă şi identificată în mod adecvat cu teoremele deja admise. Ar exista, aşadar, o noţiune perfect raţională de cauzalitate, asimilabilă „identităţii în timp”.

Dar Meyerson a arătat el însuşi că acest ideal de inteligibilitate nu poate fi realizat până la capăt. Dacă lumea fizică ar putea fi redusă, precum universul matematic, la o

imensă tautologie, dacă ştiinţa ar reuşi să reducă integral efectele la cauze şi să identifice între ele evenimentele succesive din univers, realul şi-ar pierde orice consistenţă, Fiinţa ar fi sacrificată Unului; în lume nu s-ar mai petrece literalmente nimic. Am avea de-a face cu „acosmismul". Meyerson scrie: „Ştim că raţiunea nu avansează decât din identitate în identitate, ea nu poate decât să extragă din ea însăşi diversitatea naturii (...). Contrar postulatului lui Spinoza, ordinea naturii nu poate fi întru totul conformă cu cea a gândirii. Dacă ar fi aşa, am avea o identitate totală în timp şi în spaţiu, ceea ce înseamnă că natura nu ar exista. Cu alte cuvinte, existenţa însăşi a naturii este o dovadă peremptorie că ea nu poate fi integral inteligibilă."[142] Neputând realiza în întregime identitatea logică dintre cauză şi efect, în practică, ştiinţa se va mulţumi adesea cu principiul legităţii şi al determinismului.

3. Noţiunea de hazard

a) Determinism şi previziune

Pentru omul de ştiinţă noţiunea de determinism este în practică echivalentă celei de previzibilitate. Louis de Broglie ne spune că pentru fizician „există determinism atunci când cunoaşterea unui număr de fapte observate în clipa de faţă sau în momentele anterioare, combinate cu cunoaşterea anumitor legi ale naturii, îi permite să prevadă riguros că un anumit fenomen observabil va avea loc în cutare moment posterior."[143]

b) Hazardul este imprevizibilul

Vom desemna prin hazard, sau întâmplare, un fapt pe care nici o putere omenească nu-l poate determina dinainte, un fapt **imprevizibil,** ceea ce nu înseamnă că faptul atribuit întâmplării este un fapt fără cauză. De exemplu, câştig o importantă sumă de bani la Loto. E o întâmplare. Aceasta nu înseamnă că bilele pe care este înscris numărul trecut de mine pe bilet ar fi încetat în seara tragerii să se supună legilor naturii. Nu e vorba aici de nicio **contingenţă** în sensul metafizic al cuvântului: un fapt ar fi contingent dacă, date fiind toate antecedentele lui, el ar putea să fie sau să nu fie.

Nimeni nu va pretinde că în cazul rezultatului tragerii la Loto ar fi vorba de aşa ceva. Am câştigat din întâmplare: aceasta înseamnă pur şi simplu că nimeni n-ar fi fost capabil să prevadă numerele ce urmau să fie extrase. Un fenomen „fortuit” nu este lipsit de cauze determinante. Numai că acestea sunt prea numeroase şi prea complexe pentru a îngădui previziunea! Gérard Vassails scrie în acest sens: „Departe de a însemna absenţa unor relaţii şi legi necesare, hazardul este, dimpotrivă, expresia faptului că ele sunt prea multe, prea complexe în raport cu posibilităţile noastre practice de informare şi de prevedere.”[144]

Arunc în aer o monedă; nu pot ghici dinainte dacă va cădea „capul” sau „pajura” şi, oricare ar fi rezultatul, voi spune că el se datorează întâmplării. Rezultatul este într-adevăr imprevizibil, dar nu lipsesc cauzele determinante, pentru că rezultatul e în funcţie de o mulţime de condiţii: poziţia iniţială a monedei, poziţia ei în momentul căderii pe pământ, natura locului în care cade[145]. Cum pot şti însă că acest rezultat imprevizibil pentru mine este în sine determinat? Posibilitatea de a prevedea nu este oare singurul criteriu care îmi permite să verific principiul determinismului?

c) Hazardul şi contingenţa

Se poate arăta însă că în experienţa datului cu banul există totuşi determinism şi anume reluând experienţa de un foarte mare număr de ori: dacă aş fi aruncat moneda de zece mii de ori, aş fi constatat că una din feţele ei „iese” de aproximativ 5 000 ori şi cealaltă la fel. Într-adevăr, la un număr mare de aruncări, condiţiile care variază de la o aruncare la alta (poziţia monedei la plecare, unghiul faţă de sol la sosire etc.) se anulează, şi procentajul rezultatelor nu mai depinde decât de ceea ce este constant în toate experienţele, adică de numărul de feţe ale monedei. Mizând de exemplu „pajura”, spun că am o probabilitate de câştig de 1/2 (probabilitatea este prin definiţie raportul dintre numărul cazurilor „favorabile” şi numărul cazurilor posibile). Dacă joc cu un zar cu 6 feţe, am o probabilitate de 1/6 să iasă o anumită faţă, de exemplu cea cu trei puncte.

Cu cât sunt mai numeroase aruncările, cu atât se va apropia mai mult raportul real de cel teoretic. Aceasta este **legea numerelor mari.** Este clar că **determinismul statistic** nu ar putea fi observat dacă fiecare aruncare în parte nu ar fi determinată. **O sumă de contingenţe nu s-ar traduce printr-o lege statistică globală.** Paul Mouy spune foarte bine despre calculul probabilităţilor că nu este decât „calculul unui determinism parţial necunoscut cu ajutorul elementelor ce pot fi cunoscute.”[146]

Determinismul complex al fiecărei experienţe îmi este aici necunoscut, drept care nu pot să prevăd rezultatul. Dar, încă o dată, hazardul nu înseamnă contingenţă, el se reduce la necunoaşterea de către mine a unui determinism ce există. Şi, după cum şi-a dat bine seama Spinoza, întâmplarea nu înseamnă absenţa necesităţii, ci necunoaşterea acesteia.

d) Indeterminismul şi microfizica

Totuşi, ştiinţa cea mai modernă ar da, după unii, drept de cetate contingenţei. O parte a realităţii s-ar sustrage jocului legilor naturale. Ipoteza deterministă ar urma să fie abandonată la scara microfizicii. În timp ce în mecanica clasică cunoaşterea poziţiei şi vitezei unui mobil în momentul *t* permite în principiu calcularea vitezei şi a poziţiei acestui mobil într-un alt moment, în microfizică nu se pot preciza simultan poziţia unui corpuscul şi cantitatea sa de mişcare (cantitatea de mişcare este produsul *mv* dintre masa *m* a corpusculului şi viteza sa *v*). Werner Heisenberg a arătat că dacă Δx este eroarea privitoare la poziţia corpusculului, iar Δp eroarea privind cantitatea sa de mişcare, între Δx şi Δp există o **relaţie,** zisă **de incertitudine:**

$$\Delta x \cdot \Delta p \geq \hbar$$

Perturbaţiile datorate observaţiei

Produsul celor două incertitudini este cel puţin egal cu constanta universală $\hbar$. Această „incertitudine” nu constituie un obstacol în calea determinismului macrofizic, dat fiind că la această scară ea apare „înecată în statistică”, dat fiind că macrofizicianul operează asupra unor fenomene ce pun în joc miliarde de fotoni sau de electroni. Microfizicianul însă este incapabil să determine traiectoria corpusculilor individuali. El

nu poate preciza poziţia decât mărind imprecizia privitoare la cantitatea de mişcare şi reciproc. A lumina un electron înseamnă a perturba mişcarea sa printr-un bombardament cu fotoni. Poziţia corpusculului va fi cu atât mai bine precizată cu cât radiaţia luminoasă exploratoare va avea o lungime de undă mai scurtă, dar aceasta înseamnă mărirea în acelaşi timp a frecvenţei, aşadar, a energiei şi a cantităţii de mişcare transmise corpusculului studiat. Însuşi faptul observaţiei face ca observarea faptului să eşueze.

Werner Heisenberg şi Louis de Broglie au vorbit în legătură cu aceasta de **indeterminism.** Alţii au mers chiar mai departe, evocând „liberul arbitru" al electronului. Cert e că metafizica liberului arbitru a profitat de rezultatele microfizicii pentru a conferi un fel de justificare cosmologică teoriei contingenţei actelor umane. (Lucreţiu, odinioară, pentru a face loc libertăţii umane, a postulat *clinamen*-ul, traiectoria capricioasă a atomilor.) În realitate, dacă poziţia sau viteza unui corpuscul nu sunt **determinabile** cu exactitate în starea actuală a ştiinţei, nu înseamnă neapărat că acestea ar fi prin ele însele nedeterminate. **Faptul că nu se pot fixa concomitent poziţia unui corpuscul şi viteza sa nu ne dă dreptul să spunem că nu există cauze care determină poziţia şi viteza respectivă.** Ni se va răspunde poate că în absenţa oricărei posibilităţi de verificare ştiinţifică determinismul şi deopotrivă indeterminismul devin simple ipoteze metafizice. Dar principiul determinismului ni se pare, dimpotrivă, legat de spiritul ştiinţific, acesta neputând să renunţe, fără a se autodistruge, la afirmaţia că există condiţii necesare, „raţiuni suficiente" ale producerii fenomenelor. Mari oameni de ştiinţă ca Langevin, Einstein, Planck n-au socotit că din pricina dificultăţilor microfizicii ar trebui respins principiul determinismului. Însuşi Louis de Broglie, după ce susţinuse că incertitudinile lui Heisenberg sunt „ireductibile" *(Continu et Discontinu,* 1941) a revenit ulterior asupra poziţiei sale: „Va rămâne indeterministă fizica cuantică?" (Comunicarea la cea de a XVIII-a Săptămână internaţională de sinteză, 1952.)

e) Cournot despre întâlnirea seriilor cauzale

Am avea totuşi posibilitatea de a împăca contingenţa şi determinismul, de a admite existenţa unui „hazard” veritabil care să nu însemne simpla necunoaştere a determinismului, continuând să afirmăm principiul determinismului. Pentru aceasta este suficient să adoptăm **teoria lui Cournot,** pe care o putem expune într-un mod foarte simplu plecând de la un exemplu concret. Dl Dupont se scoală într-o bună dimineaţă şi pleacă la dentist, aşadar ieşirea sa din casă este determinată: determinism patologic (inflamaţia gingiei, de exemplu), determinism psihologic (încrederea dlui Dupont în dentist), determinism social (ora de consultaţie fixată de medic). Afară se produce o vijelie determinată de condiţiile atmosferice şi de altminteri, prevăzută de institutul meteorologic. Conform legilor mecanicii, vântul smulge dintr-un acoperiş o ţiglă enormă ce nu era bine fixată. Ţigla cade în conformitate cu legea căderii corpurilor. Numai că, şi aici intervine ceea ce Cournot numeşte hazard, ţigla cade exact pe capul dlui Dupont. **Hazardul ar fi, aşadar, după Cournot, punctul de întâlnire dintre două serii de fenomene, dintre care fiecare este determinată, dar care sunt independente una de alta.** Avem pe de o parte o serie întreagă de evenimente (durerea de dinţi, ora de consultaţie la medic), care se încheie cu ieşirea dlui Dupont: pe de altă parte, înlănţuirea faptelor care determină căderea ţiglei în momentul *t.* Hazardul constă aici din întâlnirea unui determinism psihopato-sociologic cu un determinism meteorologic şi mecanic.

Natura nu este „dintr-o bucată”

Cournot face aşadar loc contingenţei fără să renege determinismul, întreaga sa teorie se bazează pe ideea că **seriile de fenomene determinate sunt independente unele de altele:** dacă vă îmbolnăviţi exact în ziua când aveţi un examen, veţi spune că e o întâmplare nefericită, deoarece determinismul administrativ care a fixat data examenului şi determinismul patologic prin care un virus vă atacă organismul sunt independente unul de celălalt. În limbaj leibnizian s-ar putea spune că în fiecare serie cauzală ordinea succesiunilor este determinată, că părţile timpului sunt legate între ele; părţile spaţiului, dimpotrivă, considerate ca ordine a

coexistenţelor, nu sunt astfel legate. A afirma hazardul înseamnă, pentru Cournot, a nega solidaritatea seriilor cauzale.

Unii vor obiecta lui Cournot că diferitele serii cauzale pot să nu fie independente decât în aparenţă. Astfel, în exemplul citat durerea de dinţi a dlui Dupont s-ar putea să nu fie independentă de condiţiile meteorologice (dl Dupont ar putea fi victima unei răceli). Istoria ştiinţei pare să arate că, mai devreme sau mai târziu, fenomene pe care le credeam independente se dovedesc a fi interdependente (descoperirea transformărilor energiei nu evidenţiază oare unitatea ce există între toate formele de mişcare a materiei?). Trecând la limită, nu s-ar putea admite oare determinismul universal aşa cum îl formula Laplace: „O inteligenţă care ar cunoaşte la un moment dat toate forţele ce acţionează în natură şi poziţia respectivă a entităţilor ce o alcătuiesc, dacă ar fi în plus suficient de cuprinzătoare pentru a supune aceste date analizei, ar cuprinde într-o aceeaşi formulă mişcările corpurilor celor mai mari din univers deopotrivă cu mişcările celui mai uşor atom; pentru ea nimic nu ar fi incert, iar viitorul s-ar înfăţişa ochilor săi întocmai ca trecutul.”[147]

Cournot ar răspunde însă că nu toate fenomenele se influenţează unele pe altele. „Nimeni, spunea el, nu s-ar gândi că lovind pământul cu piciorul îl deranjează pe navigatorul care călătoreşte la antipozi sau că ar clătina sistemul sateliţilor lui Jupiter.” În acelaşi sens, Diderot[148] îi punea filozofului întrebarea: „Crezi oare în mod sincer că zvârlitura din copită a unui cal din câmpia franceză tulbură zborul unui fluture din insulele arhipelagului Sonde?”[149].

f) Hazardul şi interesul uman

Definiţia pe care o propune Cournot hazardului nu corespunde însă întru totul sensului pe care oamenii îl dau îndeobşte acestui cuvânt. Întâlnirea neaşteptată între două serii determinate independente nu este suficientă pentru definirea „hazardului”. Să presupunem că o ţiglă smulsă de vânt cade nu în capul dlui Dupont, ci pe o pietricică aflată pe trotuar. Nimeni nu s-ar gândi să invoce hazardul şi totuşi cauzele care au adus pietricica în locul respectiv de pe trotuar

sunt independente de cauzele care au determinat căderea ţiglei! Ba mai mult, dacă cineva ar vorbi totuşi de hazard în acest caz, ar face-o nu în funcţie de întâlnirea dintre ţiglă şi pietricică, ci în funcţie de dl Dupont! Eu, de pildă, aş spune că puţin a lipsit ca dl Dupont să nu fie lovit şi că deci a avut „noroc". Fie că vedem hazardul în întâlnirea sau în neîntâlnirea dintre ţiglă şi dl Dupont, de hazard vorbim totdeauna, după cum spunea Bergson, pornind de la un **„interes uman".** Elucidarea conceptului de hazard ţine aici mai mult de psihologie decât de logică.

În cazul când dl Dupont este lovit de ţiglă, spun că e vorba de o întâmplare. Prin aceasta resping nu determinismul, ci **finalitatea.** Altfel spus, am în vedere posibilitatea unei **intenţii** naturale sau divine. Totul se petrece ca şi cum întâlnirea ar fi fost pusă la cale intenţionat, ca şi cum ţigla ar fi căzut în momentul respectiv cu scopul de a-l omorî pe dl Dupont. Bergson scrie: „Dat fiind că efectul are o semnificaţie umană, această semnificaţie se răsfrânge asupra cauzei şi îi dă, ca să spunem aşa, o culoare umană. Hazardul este deci determinismul care se comportă ca şi cum ar avea o intenţie."[150] Bineânţeles însă că intenţia nu-i decât o aparenţă şi că a spune „e o întâmplare" înseamnă tocmai a refuza realitatea unei intenţii, a unei finalităţi, pe care am gândit-o doar ca posibilă. Hazardul, spune Bergson, este „o intenţie care s-a golit de conţinut (...), este fantoma unei intenţii". Bergson se alătură aici teoriei lui Aristotel, care vedea şi el în hazard o întâlnire accidentală asemănătoare unei întâlniri intenţionate (creditorul care îl întâlneşte din întâmplare pe debitorul său, trepiedul care din întâmplare cade pe cele trei picioare ale sale). Tarde spunea în mod analog că întâmplarea nu este altceva decât „involuntarul care simulează voluntarul."[151] Hazardul este deci, la drept vorbind, negaţia ideii de finalitate, de providenţă. Din acest motiv, cum spune Bergson după Lévy-Bruhl, mentalitatea primitivă nu cunoaşte hazardul, tocmai pentru că ea proiectează peste tot intenţii. „Dacă o piatră cade şi loveşte un trecător, aceasta se întâmplă pentru că a desprins-o de la locul ei un spirit rău. Nu există hazard! Dacă un aligator îl smulge pe un om din barcă, aceasta se întâmplă datorită unor

farmece şi iar nu există hazard!” Tot aşa, când vorbim de „noroc” sau de „ghinion” atribuim şi noi în mod obscur naturii o intenţie; norocul şi ghinionul sunt nişte divinităţi capricioase, cărora le face plăcere să ne joace renghiuri. De fapt, a crede în noroc sau în ghinion înseamnă a proiecta asupra realului propria mea speranţă sau propria mea spaimă, dându-le forma unor divinităţi. Norocul şi ghinionul sunt noţiuni preştiinţifice, „nepsihanalizate”. Dacă pus în faţa evenimentului, resping ipoteza norocului sau a ghinionului, voi spune: „Deh, nu-i decât o întâmplare!” Altfel spus: „În ceea ce s-a petrecut nu-i nimic voit, pus la cale”. Conceptul de întâmplare este un concept neutru, un reziduu, o formă goală, ceea ce rămâne dintr-o iluzie de finalitate după ce a fost psih-analizată.

3. Marile teorii

Activitatea ştiinţifică se străduieşte să construiască, **dincolo de legile particulare,** mari teorii, adică vaste ipoteze de ansamblu, din care să poată fi deduse apoi legile particulare. Pierre Duhem definea **teoria fizică** drept „un sistem de propoziţii matematice deduse dintr-un mic număr de principii ce au drept scop să reprezinte cât mai simplu, cât mai complet şi cât mai exact cu putinţă un ansamblu de legi experimentale”.

Valoarea epistemologică a marilor teorii

Marile teorii au prin aceasta o valoare **coordonatoare.** Ele ne permit să cuprindem laolaltă fapte şi legi ce păreau cu totul străine unele de altele. **Teoria newtoniană a atracţiei universale permite unificarea legilor planetare ale lui Kepler şi a legii căderii corpurilor formulată de Galilei.** („Geniul lui Newton, va spune Valéry, a constat în afirmaţia că Luna cade, în timp ce toată lumea vede de fapt că ea nu cade!”)

Teoria atracţiei universale e cea care permite calcularea masei Soarelui şi a planetelor, explicarea mareelor, a variaţiilor greutăţii în funcţie de latitudine etc. Se poate vorbi, aşadar, de **fecunditatea** teoriei şi, de asemeni, de puterea ei **euristică** *(heuriskein* înseamnă în limba greacă „a

descoperi”). De exemplu, plecând de la poziţia teoretică a planetelor putem calcula, potrivit legilor lui Kepler, devierile ce rezultă din atracţia lor reciprocă, iar Le Verrier a fost condus la ipoteza existenţei lui Neptun tocmai pornind de la diferenţa dintre orbita reală a lui Uranus şi orbita care rezulta teoretic din aceste calcule. Într-un cu totul alt domeniu, teoria cinetică a căldurii, teoria electricităţii şi a magnetismului nu s-au dezvoltat oare pornind de la ideile newtoniene (ideile unor forţe ce acţionează la distanţă)? Puterea explicativă a unei teorii ajunge însă până la urmă să se epuizeze. Se ivesc fapte noi ce-l obligă pe omul de ştiinţă să modifice teoria spre a edifica un nou sistem necontradictoriu capabil să dea seama de toate faptele.

Teoria corpusculară a luminii şi faptul polemic al interferenţelor

Caracterul dialectic al ştiinţei care progresează prin contradicţii depăşite iese limpede la iveală în istoria marilor teorii. Istoria luminii, de exemplu, este o bună ilustrare a acestor remarci. În 1704, Newton publică *Optica* sa, în care expune **teoria corpusculară a luminii.** Pentru el, teoria luminii nu e decât un capitol al teoriei mecanice universale. Potrivit acestei teorii, o sursă de lumină emite în toate direcţiile o ploaie de proiectile microscopice. Această idee permite înţelegerea faptelor cunoscute pe atunci: propagarea rectilinie, fenomenul reflexiei (corpusculii emişi ricoşează din oglinda plană întocmai ca nişte bile de biliard, după un unghi de reflexie egal cu unghiul de incidenţă), fenomenul refracţiei (minusculii corpusculi de lumină lunecă printre moleculele corpurilor transparente, traiectoria lor fiind deviată de atracţia acestora).

Totuşi, Newton însuşi descoperă un fapt care pare greu de înţeles prin prisma teoriei corpusculare a emisiei. Punând pe o placă de sticlă o lentilă uşor curbată, el observă în punctul de contact o pată neagră înconjurată de inele colorate. De ce „corpusculii” sunt ba absorbiţi, ba reflectaţi? Cum de se întâlnesc în fenomenul luminii „asemenea anomalii”?

O mulţime de alte observaţii aveau să capete tot aşa, în raport cu teoria corpusculară a luminii, un caracter polemic.

Părintele Grimaldi, fizician din Bologna, încă din 1655, iar mai târziu Young şi Fresnel, pun în evidenţă **fenomenul interferenţei.** Două fascicule de lumină suprapuse coerente (de exemplu, două fascicule care trec prin două orificii foarte apropiate, practicate în peretele unei camere obscure) produc în zona lor comună nu o lumină mai intensă, cum ne-am fi putut aştepta, ci, dimpotrivă, benzi întunecoase, ceea ce este de neînţeles în cadrul teoriei corpusculare. Cum se explică faptul că lumina adăugată la lumină produce întuneric?

În plus, experienţa pare să dezmintă în anumite cazuri principiul propagării rectilinii a luminii. De exemplu, puteţi observa uşor că umbra aruncată de un obiect nu este totdeauna omotetică faţă de obiect. Nu veţi regăsi forma precisă a frunzelor de platan în umbra aruncată de ele pe aleea însorită (tot aşa umbra firelor de telegraf este mult mai lată decât ne-am aştepta *a priori,* conform opticii carteziene). Dacă luminăm un mic orificiu cu o lumină puternică, imaginea recepţionată pe un ecran nu este o mică pată rotundă de lumină, ci o serie de inele negre şi luminoase cu un cerc negru în mijlocul imaginii). Acesta este **fenomenul difracţiei.**

Teoria ondulatorii a luminii

Din aceste motive, teoria corpusculară a luminii a trebuit să fie abandonată. De altfel, încă din secolul al XVII-lea, Christiaan Huygens propusese o **teorie ondulatorie** a luminii *(Tratat despre lumină,* 1690). El admite încă de atunci că lumina se propagă, pornind de la sursă, prin unde concentrice (asemeni încreţiturilor concentrice care se propagă pe suprafaţa lacului atunci când aruncăm o piatră). Într-o asemenea ipoteză, fenomenul interferenţei se explică destul de uşor (trenurile de unde emise de cele două surse se stânjenesc reciproc).

De ce a trebuit să-l aşteptăm pe Augustin Fresnel şi începutul secolului al XIX-lea pentru ca teoria ondulatorie să ajungă să se impună? Întâi de toate pentru că Huygens n-a putut să dea teoriei sale o dezvoltare matematică satisfăcătoare. Apoi, pentru că geometrismul cartezian al razei de lumină impunea prin frumoasa sa simplitate.

Imensul prestigiu ştiinţific al lui Newton acţiona, la rândul său, ca un protector al teoriei corpusculare, în ciuda faptelor de difracţie şi de interferenţă a luminii, pe care nu izbutea să le explice. Am avut deja ocazia să subliniem importanţa psihologică a obişnuinţelor intelectuale, care opun o rezistenţă îndârjită înnoirii teoriilor.

Fresnel avea să înfrângă însă aceste rezistenţe, în primul rând datorită faptului că a izbutit să dea teoriei ondulatorii o expresie matematică elaborată, ce avea să-i confere o mare fecunditate euristică. Pornind de la lăţimea franjelor de interferenţă, Fresnel determină caracteristicile cantitative ale undelor luminoase, şi anume lungimea de undă (distanţa de la o creastă la alta: 4/10 000 mm pentru violet, 7,5/10 000 mm pentru roşu), frecvenţa (numărul de vibraţii pe secundă). Fresnel a demonstrat că vibraţiile luminoase sunt transversale, şi nu longitudinale. El a dedus din noua teorie că lumina se propagă mai lent în apă decât în aer (lucru verificat de Foucault în 1830). Teoria ondulatorie triumfă o dată cu James Clerk Maxwell, care, interpretând lucrările experimentale ale lui Faraday privitoare la acţiunea câmpului magnetic asupra luminii polarizate, realizează o apropiere între lumină şi electricitate, considerând lumina drept o undă electromagnetică (1870). Maxwell a dedus existenţa undelor electromagnetice ce rezultă din acţiunea simultană a unui câmp electric alternativ şi a unuia magnetic (viteza de propagare a acestor unde dovedindu-se egală cu cea a luminii). O dată cu Maxwell, teoria ondulatorie dobândeşte nu doar desăvârşirea expresiei sale matematice, ci generalitatea maximă. **Fenomenele optice nu vor mai fi considerate de acum decât ca un caz particular al imensului domeniu al radiaţiilor electromagnetice,** care se întinde astăzi de la minusculele unde ale razelor gama, până la undele cele mai lungi – undele radio hertziene. Pe vremea lui Maxwell erau cunoscute doar undele luminoase, iar Maxwell a conchis prin calcul existenţa undelor electrice (pe care Hertz avea să le descopere peste ceva mai puţin de 20 de ani). Valoarea euristică a teoriei electromagnetice maxwelliene a fost, aşadar, considerabilă. La începutul secolului XX această teorie părea să înfăptuiască într-un mod

remarcabil idealul oricărei teorii fizice, şi anume **unificarea matematică a celui mai mare număr posibil de fenomene fizice.**

Depăşirea teoriei ondulatorii

În 1900 însă, fizicianul german Max Planck constată că emisia de lumină a corpurilor incandescente prezintă caracteristici polemice în raport cu teoria ondulatorie. Trebuia, aşadar, să se revină la o concepţie corpusculară a luminii, potrivit căreia lumina este emisă în mod discontinuu. Fiecare radiaţie monocromatică apare alcătuită dintr-o succesiune de x corpusculi identici, înzestraţi cu un cuantum de energie $W=hN$ proporţională cu frecvenţa N a radiaţiei, h fiind o constantă. Einstein va aplica această teorie la interpretarea fenomenului fotoelectric, descoperit în 1887 de Hertz. Un fascicul luminos (sau un fascicul de radiaţii ultraviolete) lovind o suprafaţă metalică, eliberează electroni din metal. Totul se petrece **ca şi cum electronii eliberaţi ar fi dispersaţi de o ploaie de proiectile.** Efectul fotoelectric nu se produce decât dacă frecvenţa radiaţiei emise depăşeşte un anumit prag. Remarcabil este însă că dincolo de acest prag efectul fotoelectric se produce **chiar dacă lumina emisă este de foarte mică intensitate.** Trebuie renunţat, aşadar, la ideea unei energii luminoase distribuite uniform pe întreaga suprafaţă a undei; trebuie admis că lumina are o natură discontinuă: corpusculii din care este formată vor fi numiţi fotoni.

Din acest moment, instrumentul matematic al teoriei ondulatorii – care triumfase în ecuaţiile lui Maxwell – se dovedeşte deficitar. Într-adevăr, teoria ondulatorie a luminii, teorie continuistă, îşi afla expresia în mod firesc în analiza infinitezimală, analiza matematică a continuului, a variaţiilor prin gradaţii imperceptibile. Revenirea teoriilor corpusculare discontinuiste cerea punerea la punct a unui nou instrument matematic (calculul matricial, mecanica cuantică). Avem aici prilejul de a reaminti că **o înfrângere a unui instrument intelectual nu echivalează cu înfrângerea raţiunii însăşi.** Pentru că raţiunea posedă suficientă plasticitate şi supleţe pentru a-şi modela conceptele în funcţie de datele oferite de experienţă sau, mai degrabă, pentru a făuri noi

instrumente intelectuale de fiecare dată când anumite experienţe rezistă tehnicilor matematice inventate anterior pentru rezolvarea altor probleme.

Teoria fotonului creează însă o situaţie paradoxală: într-adevăr, dacă descoperirile lui Planck impun revenirea la concepţia „corpusculară” despre emisia luminoasă, teoria ondulatorie rămâne, pe de altă parte, necesară pentru explicarea tuturor experienţelor anterioare ce păreau să o justifice din plin. Ştiinţa se împacă anevoie cu atitudinea pragmatistă ce ar consta în utilizarea când a unei teorii, când a alteia, în funcţie de experienţele pe care vrem să le explicăm. Este, aşadar, de înţeles efortul fizicii contemporane de a unifica teoriile luminii, de a realiza sinteza între concepţia corpusculară şi concepţia ondulatorie.

O astfel de sinteză este cea propusă în 1924 de Louis de Broglie cu a sa „mecanică ondulatorie”.

Ar fi o greşită înţelegere a istoriei ştiinţei dacă am vedea în această teorie o soluţie definitivă. După cum am spus de mai multe ori, ştiinţa nu este nici acumulare de fapte răzleţe, nici edificare de sisteme pur teoretice rupte de experienţă şi, ca atare, aflate la adăpost de orice infirmare. În realitate, teoria fizică nu este decât un mod de a raţionaliza experienţa unei epoci. Ea nu încetează să evolueze pe măsură ce experienţele se precizează şi se îmbogăţesc.

IDEILE ESENŢIALE

Filozofii „empirişti” îşi închipuie că misiunea ştiinţelor experimentale constă în culegerea de fapte şi în ordonarea acestora după legi.

Un fapt însă nu are sens pentru ştiinţă decât dacă pune o întrebare. Lavoisier, arzând o bucată de plumb, constată că reziduul, plumbul calcinat (numit pe atunci var de plumb), a câştigat în greutate. Acesta este un fapt. Dar acest fapt nu reţine atenţia lui Lavoisier decât pentru că se află în contradicţie cu ştiinţa epocii, cu teoria flogisticului. În epoca sa, se credea că orice metal este compus dintr-un var şi din „flogistic” şi că arderea eliberează „flogisticul” sub formă de flăcări. De unde întrebarea: Cum se face că varul rezidual este mai greu decât bucata de plumb iniţială? Ipoteza aduce un răspuns la acest fapt-întrebare, la acest fapt-polemic. Creşterea greutăţii metalului calcinat devine inteligibilă în ipoteza lui Lavoisier: arderea nu mai înseamnă pierdere de flogistic, ci, dimpotrivă, fixare de oxigen. Ipoteza nu este o conjectură fortuită, ci o explicaţie inventată – o explicaţie raţională, care restabileşte inteligibilitatea armonioasă perturbată de faptul polemic. Omul de ştiinţă nu răspunde direct şi definitiv la întrebarea „De ce?” printr-o propoziţie afirmativă, ci pe calea ocolită a unei noi întrebări. El întreabă (ca să folosim expresia lui Bachelard): „De ce nu?”

La această întrebare „de ce nu?” din ipoteză, procedurile de verificare nu dau, de altfel, un răspuns definitiv. Fireşte, când consecinţele derivate din teorie se vădesc a fi în dezacord cu faptele experimentale, teoria este efectiv infirmată, respinsă, în schimb, după cum a arătat Karl Popper, o ipoteză ***nu*** poate fi definitiv verificată. Natura poate răspunde nu, dar nu poate răspunde printr-un da definitiv. Pot să apară noi fapte polemice, care să-i oblige pe „lucrătorii demonstraţiei” (Bachelard) să complice teoria iniţială sau să o modifice radical, în timp ce o filozofie (cum este cea a lui Spinoza) reprezintă un sistem definitiv închis la moartea autorului său, aventura ştiinţifică este o întreprindere colectivă, mereu deschisă, un progres indefinit. Acest progres nu trebuie înţeles ca o calmă acumulare de fapte, ci ca o

succesiune de crize. Un adevăr ştiinţific reprezintă soluţia, întotdeauna provizorie, a contradicţiilor dintre teoriile vechi şi faptele nou-descoperite. Uneori se ajunge la integrarea noilor fapte în vechea teorie, în vechea „paradigmă” (Kuhn), alteori teoria însăşi se cere bulversată. În acest din urmă caz, ştiinţa constă în inventarea unei noi raţiuni pentru fapte ce par iraţionale, deşi în realitate ele nu contrazic decât o formă veche a raţiunii.

LECTURI

BACHELARD, G., *Noul spirit ştiinţific, Raţionalismul aplicat, Activitatea raţionalistă a fizicii contemporane,* trad. rom. în *Dialectica spiritului ştiinţific modern,* voL I, II, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986.
BERNARD, C., *Introducere în studiul medicinii experimentale,* trad. rom., Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1958.
R. CARNAP, *Fundamentele filozofice ale fizicii.*

Lucrări de epistemologie

KUHN, T. S., *Structura revoluţiilor ştiinţifice,* trad. rom., Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976.
POPPER, K. R., *Logica cercetării,* trad. rom., Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981
HEISENBERG, W., *Imaginea naturii în fizica contemporană,* trad. rom. în *Paşi peste graniţe,* Editura Politică, Bucureşti, 1977, pp. 106-126.
PRIGOGINE I. şi STENGERS, I., *Noua Alianţă,* trad. rom., Editura Politică, Bucureşti, 1984.
MONOD, L, *Hazard şi necesitate,* trad. rom., Humanitas, 1991.

SUBIECTE DE REFLECŢIE ŞI DEZBATERE

■ Putem învăţa ceva din experienţă?
■ Măsurarea: de ce este greu să măsurăm? Poate fi totul măsurat?
■ După ce se recunoaşte că o ştiinţă este ştiinţă?
■ Dacă-i omeneşte să greşim, cum este posibilă ştiinţa?
■ Pot fi cunoştinţele ştiinţifice deopotrivă adevărate şi provizorii?
■ După ce se recunoaşte că o teorie este ştiinţifică?
■ Există experienţă fără teorie?
■ De ce recurge raţiunea la ipoteze?
■ Ce învăţăminte se pot trage din experienţă?
■ Este Dumnezeu pentru omul de ştiinţă o ipoteză necesară sau una superfluă?
■ Desprindeţi importanţa filozofică a următorului text procedând la analiza lui sistematică:

„Deja observaţia are nevoie de un ansamblu de precauţii care-l obligă pe cercetător să gândească înainte de a privi, care rectifică cel puţin prima vedere, astfel încât niciodată prima observaţie nu este cea bună. Observaţia ştiinţifică este totdeauna o observaţie polemică; ea confirmă sau infirmă o teză anterioară, o schemă prealabilă, un plan de observare; ea arată demonstrând; ea ierarhizează aparenţele; transcende imediatul; reconstruieşte realul după ce îşi va fi reconstruit schemele. Fireşte, când se trece de la observaţie la experimentare, caracterul polemic al cunoaşterii devine şi mai net. Se cere atunci ca fenomenul să fie triat, filtrat, epurat, turnat în tiparul instrumentelor, produs după planul acestor instrumente. Or, instrumentele nu sunt decât teorii materializate. Din ele ies fenomene integral marcate de teorie.” (Bachelard)

CAPITOLUL 9
Cunoaşterea viului[152]

Cuvântul „biologie” a apărut la începutul secolului al XIX-lea în opera lui Lamarck. Biologia este ştiinţa fiinţelor vii. De obicei se distinge între biologia animală şi biologia vegetală, dar în ambele regnuri viaţa este menţinută prin aceleaşi procese. Trăsăturile comune animalelor şi vegetalelor sunt tocmai acelea care disting materia vie de materia inertă, acelea care definesc originalitatea **faptului biologic.**

Cele şase proprietăţi ale viului

1. Unitatea morfologică a tuturor fiinţelor vii (animale şi vegetale) este **celula** (există vieţuitoare monocelulare şi vieţuitoare pluricelulare). Celula este compusă dintr-un nucleu şi din citoplasmă în stare coloidală. Membrana celulară este permeabilă, dar această permeabilitate nu este pasivă şi nu se supune orbeşte legilor simple ale osmozei. Este o **permeabilitate selectivă** care se exercită în funcţie de nevoile celulei.

2. De această proprietate este legată **iritabilitatea celulară.** O celulă răspunde prin reacţii specifice excitaţiilor unor stimuli exteriori. Fiinţa vie nu suportă pasiv mediul, ci se adaptează la el în mod activ.

3. Celula este capabilă să **asimileze.** A asimila înseamnă „a face asemănător”. De exemplu, omul preface în muşchi omenesc carnea de vită, de porc sau vegetalele pe care le mănâncă. Noi folosim proteinele din biftec, diferite de ale noastre: le distrugem şi le reconstruim după propriile noastre scheme. Aceste operaţii se efectuează graţie unor catalizatori biologici, enzimele. Fiinţa vie elimină deşeurile. Aceste procese de degradare şi de sinteză definesc **metabolismul.** „Metabolismul, scrie botanistul Lucien Plantefol, este viaţa însăşi.”

4. Celula **respiră** (ea consumă oxigen şi elimină gaz carbonic), şi respiraţia îi oferă energie divers utilizată.

---

[152] Capitol redactat în colaborare cu Paulette Vergez, profesor de ştiinţe naturale.

5. Celula are puterea de **a se diviza:** masa celulară sporeşte astfel până ce organismul viu atinge mărimea lui specifică. Dar unele celule nu se divid. De exemplu, numărul celulelor nervoase, foarte diferenţiate, este definitiv dobândit la naşterea individului. O celulă nervoasă lezată nu va fi niciodată înlocuită. În schimb, divizarea altor celule face posibile procesele de **auto-reparaţie:** mă vindec repede de o rană la deget, pentru că celulele din stratul profund al epidermei se înmulţesc şi înlocuiesc materia pierdută.

6. În sfârşit, fiinţele vii au capacitatea de a **se reproduce.** Reproducerea devine posibilă datorită fuziunii unor celule speciale, gameţii (fuziunea gametului mascul şi a gametului femelă).

Unitatea fiinţei vii

Fiinţa vie apare înainte de toate ca un **individ,** cu alte cuvinte ca un ansamblu unificat şi relativ **autonom**[153] (scolasticii caracterizau individul ca *indivisum in se, divisum a quolibet alio*[154]*).* Individualitatea nu este absolută pentru că anumite fiinţe vii elementare pot fi divizate fără să moară (de exemplu, o râmă). Totuşi fiecare fiinţă vie ne apare ca un întreg, ca un organism ale cărui elemente sunt subordonate ansamblului. Organismul nu este o alăturare de organe şi celule, ci un ansamblu armonios ale cărui părţi constitutive sunt subordonate unei funcţionări globale. În timp ce fizica nu cunoaşte decât **fenomene,** biologia are ca obiect **fiinţe.** Şi o fiinţă se caracterizează tocmai prin unitatea sa. „Iau drept axiomă, îi scria Leibniz lui Arnauld, această propoziţie identică, diversificată doar prin punerea accentului, anume că ceea ce nu este cu adevărat *o* fiinţă nu este cu adevărat nici o *fiinţă.* Absolut reale nu sunt decât substanţele indivizibile şi diferitele lor stări.” Această unitate fundamentală a viului care îşi menţine în mare măsură forma specifică prin asimilarea unor substanţe străine, prin autoreparaţie, va constitui, cum o să arătăm, un obstacol serios în calea **analizei** ştiinţifice a proceselor biologice. Oare numai această complexitate, această autonomie cel puţin aparentă a viului explică întârzierea ştiinţelor biologice în raport cu ştiinţele materiei nevii?

De ce biologia a devenit târziu o ştiinţă pozitivă?

S-a observat că omul, folosind plantele şi animalele drept hrană, nu-şi putea propune de la început să facă din ele obiectul unei cercetări dezinteresate. Şi în măsura în care propriul său corp avea pentru el o valoare specială şi chiar un caracter sacru, omul resimţea inevitabil oarecare aversiune faţă de încercarea de a-l studia ca pe un lucru (disecţia cadavrelor omeneşti a fost considerată până în secolul al XIII-lea ca un sacrilegiu). Pe de altă parte însă, tehnica medicală a suscitat foarte devreme cercetările biologice (botanica însăşi este legată de medicina care se preocupa de valoarea terapeutică a unor plante).

Prima viziune a lucrurilor a fost antropomorfică. Datele biologice – tocmai pentru că sunt prea apropiate de noi – erau utilizate în mod inconştient ca principiu explicativ într-o mult mai mare măsură decât erau luate drept obiect de cercetare. Aşa se face că **chimia lui Paracelsus (1493-1541) era o biologie deghizată.** Pentru acest alchimist, rugina şi cocleala erau „excremente ale metalelor" care „mănâncă şi beau peste măsură în pântecul pământului". Paracelsus proiecta asupra fenomenelor chimice experienţa sa omenească a digestiei. Ştiinţa modernă inversează această schemă explicativă. Digestia, pentru noi, nu este altceva decât hidroliza substanţelor alimentare prin intermediul enzimelor. **Biologia noastră se străduieşte să fie o chimie.** Este vorba aici de o ruptură dificilă cu „atitudinea naturală", care explică faptul că, deşi curiozitatea biologică este veche, biologia a devenit o ştiinţă pozitivă numai din 1860 (şi mai ales începând cu lucrările lui Claude Bernard).

Ce-i drept, **anatomia** (cuvântul semnifică în greceşte exact „disecţie") este o ştiinţă foarte veche. Dar ea se limitează la descrierea organelor. Claude Bernard este cel care, la mijlocul secolului al XIX-lea, a făcut din **fiziologie** (studiul funcţionării organice) o ştiinţă pozitivă. În zilele noastre, biologia comportă un număr mare de discipline ştiinţifice (de exemplu, histologia, studiul ţesuturilor; citologia, studiul celulei; genetica, studiul mecanismelor eredităţii; embriologia, studiul mecanismelor de formare a fiinţei vii în viaţa prenatală). Fiziologia este o disciplină

generală care studiază funcţionarea biologică atât la nivelul celulei cât şi la nivelul organului sau al organismului întreg.

Claude Bernard a vrut să constituie fiziologia după modelul fizicii şi chimiei: el a introdus în această cercetare metoda experimentală.

1. Demersul experimental în biologie

Experimentarea după Claude Bernard

În partea a treia a lucrării sale *Introducere în studiul medicinii experimentale,* Claude Bernard analizează propriile sale cercetări experimentale şi arată cum funcţionează aici metoda ternară despre care am vorbit în legătură cu fizica: observarea faptului, explicaţia anticipată (ipoteza) şi verificarea ipotezei.

De exemplu, Claude Bernard observă că unii iepuri care îi erau aduşi din piaţă au o urină limpede şi acidă. Această observaţie este întâmplătoare. Dar ea nu ar atrage atenţia unui ignorant (Pasteur va spune: „Hazardul nu îi favorizează decât pe cei pregătiţi"). Pentru un savant biolog, în schimb, acest fapt dobândeşte o semnificaţie polemică întrucât el ştie că „iepurii au de obicei urina tulbure sau alcalină, în calitatea lor de ierbivore, în timp ce carnivorele au dimpotrivă urina limpede şi acidă".

Cum se poate explica acest fapt? Claude Bernard presupune că acei iepuri nu mâncaseră de multă vreme şi „s-au transformat astfel datorită abstinenţei în adevărate animale carnivore, trăind din propriul lor sânge".

Claude Bernard îşi verifică ipoteza introducând o variaţie în regimul alimentar al iepurilor. El le dă să mănânce iarbă şi, câteva ore mai târziu, urina lor devine tulbure şi alcalină. Îi supune din nou la abstinenţă şi, după 36 de ore, urina este iarăşi „limpede şi foarte acidă". Pentru a produce o contradovadă, Claude Bernard „realizează în mod experimental un iepure carnivor" hrănindu-l cu rasol de vacă rece şi constată că „pe parcursul întregii zile cât a durat această alimentare animală iepurele are urina limpede şi acidă". Savantul reproduce experienţa pe cal şi în cele din urmă conchide „cu o propoziţie generală care nu era atunci

cunoscută, anume că pe stomacul gol toate animalele se hrănesc cu carne”.

O descoperire celebră: funcţia glicogenică a ficatului

Să reamintim acum în ce condiţii a ajuns Claude Bernard la descoperirea sa fundamentală cu privire la funcţia glicogenică a ficatului. Din 1843, el a început să studieze „ce devin diferitele substanţe alimentare în nutriţie”. Pentru a sesiza geneza descoperirii lui Claude Bernard, este esenţial să amintim că exista pe vremea sa o teorie îndeobşte admisă despre asimilarea zaharurilor, şi că punctul de plecare al ipotezelor sale l-a constituit tocmai semnificaţia polemică în raport cu acea teorie a faptelor observate de Claude Bernard. Aşadar, în epoca lui Claude Bernard se credea îndeobşte că „zahărul existent în animale provine exclusiv din alimente, acest zahăr distrugându-se în organismul animal datorită fenomenelor de combustie, adică prin respiraţie. Tocmai de aceea zahărul fusese denumit *alimentul respirator.”*[155]

Claude Bernard descoperă că „sângele tuturor animalelor conţine zahăr chiar atunci când ele nu mănâncă zahăr” şi că procentul de zahăr în sânge este relativ constant. De unde ipoteza unui organ capabil să stocheze zahărul într-o anume formă şi să-l restituie atunci când este nevoie de el. Această ipoteză pare a-i fi fost sugerată lui Claude Bernard, cum se întâmplă adesea, de o analogie cu ceea ce are loc în lumea vegetală (la fel Torricelli formulase ipoteza presiunii atmosferice prin analogie cu presiunea lichidelor, „creând o pneumatică, spune Brunschvicg, după modelul hidrostaticii”). Se ştia deja, pe vremea lui Claude Bernard, că planta transformă glucoza în amidon stocat (de exemplu tuberculul cartofului stochează glucoza sub formă de amidon insolubil). Claude Bernard presupune deci că „zahărul se formează la animale printr-un mecanism cu totul asemănător celui întâlnit la plante.”[156]

Graţie dozării procentului de glucoză de-a lungul întregului circuit al sângelui plecând de la intestin, Claude Bernard descoperă organul reglator a cărui existenţă a presupus-o. Este ficatul.

Fiziologul a început atunci să dozeze zahărul în ficatul unor animale puse în diverse situaţii fiziologice determinate. Dintr-un spirit de rigoare experimentală, Claude Bernard îşi impunea întotdeauna să efectueze două dozări ale substanţei zaharoase din acelaşi ţesut hepatic[157]. Dar într-o zi, după ce a făcut un dozaj imediat după moartea animalului, Claude Bernard, fiind grăbit, a amânat pentru a doua zi cealaltă analiză. Această împrejurare fortuită l-a condus la o descoperire importantă. Cantităţile de zahăr găsite a doua zi sunt mult mai mari decât acelea obţinute în ajun din acelaşi ţesut hepatic. După ce a observat deci că ţesutul ficatului se îmbogăţeşte constant în zahăr pe parcursul unui anumit interval de timp după moartea animalului, Claude Bernard a recurs la contra-proba experimentală.

Verificarea experimentală

Este vorba de celebra experienţă a ficatului spălat. Introducând în ficatul care încă este cald, imediat după moartea animalului, un curent de apă caldă (care intră prin vena portă şi iese prin venele hepatice), Claude Bernard goleşte aparent ţesutul hepatic de zahărul pe care îl conţine. Dar a doua zi, când punem ficatul într-o etuvă la o temperatură de 38° C, dacă reîncepem spălarea, apa mai transportă glucoză. Plecând de la această experienţă, Claude Bernard a putut să arate că în realitate ficatul stochează glucoza sub formă de glicogen. „Zahărul se produce în ficat cu ajutorul unei substanţe enzimatice, care acţionează asupra unui compus amilaceu pe care l-am izolat şi l-am denumit *substanţă glicogenă.”*

Experimentarea în biologie pare deci asemănătoare cu cea din ştiinţele fizico-chimice. Claude Bernard subliniază rolul fundamental al ipotezei, „explicaţie anticipată” care conduce şi orientează ea însăşi tehnicile experimentale destinate a o verifica. Experimentarea este o observaţie provocată în condiţii anume determinate de către savant pentru a verifica o lege presupusă.

S-ar putea arăta prin numeroase exemple că experimentarea oferă totdeauna o contraprobă observaţiei. S-a observat, de pildă, că hipertrofia hipofizei anterioare duce la creşterea înălţimii (gigantism). Observaţia după autopsie

urmează observaţia clinică a gigantismului (metodă anatomoclinică). Se dovedeşte acest lucru injectând unui animal extras hipofizar care acţionează asupra înălţimii. La fel, metoda anatomoclinică semnalează că „dansul lui Saint-Guy” este legat de o leziune a corpurilor striate: şi animalul căruia i se suprimă experimental corpurile striate prezintă un comportament identic.

2. Dificultăţile experimentării biologice

Disecţia

Caracteristicile proprii materiei vii introduc însă dificultăţi importante în observarea şi experimentarea biologice. Disecţia nu mai are de-a face cu fiinţa vie, ci cu cadavrul. Riscă deci să-i scape esenţialul – fără a mai vorbi de erorile grosolane de care a fost răspunzătoare în decursul istoriei (de exemplu, primii observatori considerau că arterele îndeplinesc funcţia de a conduce aerul, pentru că disecţia le descoperea vide). Chiar tehnicile cele mai moderne şi mai fine din histologia şi citologia contemporane pot determina pierderea din vedere a ceea ce este realmente fiinţa vie. Bounoure scrie de pildă: „Separaţia elementelor ultime ale protoplasmei prin ultracentrifugare, resorbţia submicroscopică prin spectrele de difracţie sau studiul cu razele X, microsondajele din biochimie ne îndepărtează din ce în ce mai mult de activitatea unificată şi dirijată a organismului în ambianţa sa naturală (...). Atunci când ai sub ochi pentru prima dată imaginea cinematografică a structurii interne a celulelor vii, descoperi cu o uimire vecină cu stupoarea că protoplasma, pradă trepidaţiei normale a activităţii sale, nu are decât o asemănare destul de slabă cu imaginile pe care le dau cele mai bune preparaţii histologice.”[158]

Vivisecţia

Tehnicile vivisecţiei îşi propun, e adevărat, să opereze asupra viului: ablaţiunile de organe, „fistulele” destinate să preleveze secreţiile organismului în plină funcţionare (de pildă, experienţele pe câini ale lui Pavlov) ne oferă exemple clasice.

Dar aceste tehnici se lovesc uneori de interdicţii morale atunci când sunt aplicate la animale (Ghandi considera că experienţele pe animale sunt abominabile, punct de vedere pe care îl împărtăşeşte astăzi Brigitte Bardot care luptă activ împotriva vivisecţiei animale), şi întotdeauna când sunt practicate pe oameni. Unii găsesc totuşi legitime experienţele practicate pe condamnaţi la moarte atunci când aceştia se învoiesc[159] şi experienţele practicate pe biologul însuşi (Head se supunea unor arsuri pentru a studia alterările diverselor sensibilităţi). Pe de altă parte, Claude Bernard observa că boala poate fi considerată „ca o experimentare instituită de natură". O operaţie chirurgicală nu poate fi evident decisă decât pentru binele bolnavului dar, în acest caz, ea poate fi considerată în acelaşi timp sub aspectul unei experimentări.

Limitată de exigenţele morale, experimentarea biologică nu duce în mod necesar, pe de altă parte, la rezultate la fel de sigure ca experimentarea în ştiinţele materiei nevii, şi aceasta pentru că fiinţa vie este un individ şi pentru că analiza experimentală îi distruge tocmai unitatea fundamentală.

Ablaţiunea experimentală a unui organ

Ablaţiunea unui organ, de exemplu, pare a realiza tipul unei experimentări decisive. Experimentarea constă în a face să varieze o condiţie, **toate celelalte rămânând neschimbate,** pentru a observa ce se întâmplă. S-ar putea deci aprecia *a priori* că, pentru a şti la ce serveşte un organ, este suficient să-l înlături şi să observi modificările comportamentului în raport cu un organism martor. Dar nu trebuie să uităm că componentele unui organism nu sunt juxtapuse. Fiecare parte a organismului depinde de întreg şi de toate celelalte părţi. Cum scrie pe bună dreptate Georges Canguilhem: „Nu este sigur că un organism, după înlăturarea unui organ (ovar, stomac, rinichi), este acelaşi organism, mai puţin un organ. Avem toate motivele să considerăm, dimpotrivă, că ne aflăm de-acum în faţa unui organism cu totul diferit, greu superpozabil, fie şi parţial, organismului martor."[160]

Exemplul lobotomiei

De exemplu, **lobotomia** (secţionarea funcţională a lobilor pre-frontali ai creierului), practicată nu demult la anumiţi bolnavi mentali foarte agitaţi sau pradă unor obsesii de nestăpânit, îi calma făcându-i indiferenţi şi suspendându-le în special orice grijă pentru viitor. Se poate însă spune astfel că lobii prefrontali sunt organul, sediul prevederii şi grijii? O asemenea concluzie ar fi prea simplistă. În primul rând, euforia bolnavului operat era poate doar consecinţa şocului operator. Dacă, în continuare, comportamentul bolnavului rămâne modificat, care este motivul? Să fie doar efectul extirpării lobilor? Nu s-a produs o alterare de ansamblu a echilibrului creierului? În fiziologie nu eşti niciodată sigur că experimentezi „păstrând neschimbate toate celelalte condiţii". În cazul lobotomiei faptele sunt şi mai complexe, deoarece trebuie să ţinem seama nu numai de reacţiile globale ale organismului ci şi de contextul uman de care organismul este inseparabil, de *Umwelt,* de mediul natural al bolnavului. Modul în care lobotomizatul era primit în familie putea să-i orienteze comportamentul. Prejudecăţile faţă de cei operaţi la creier creau în jurul bolnavului o situaţie psihologică nouă. Bolnavul era menajat, inspira puţină teamă; el era acela despre care se ştia că fusese lobotomizat.

Analiza experimentală distruge unitatea organismului şi se stabileşte un nou echilibru. Este deci foarte greu să izolezi rolul precis al cutărei sau cutărei părţi determinate a organismului în funcţionarea biologică. Un biolog contemporan, Bounoure, declară fără ezitare:

„Nu este deloc paradoxal să afirmăm că o biologie pur analitică distruge practic obiectul studiului său."[161] Evident, nu ar trebui să tragem concluzia, cum o făcea Cuvier, că experimentarea nu este aplicabilă fiinţelor vii. Dar trebuie să considerăm că biologul experimentator trebuie să ia precauţiuni speciale şi să nu uite niciodată unitatea fundamentală a organismului viu. Aceasta este poziţia nuanţată a lui Claude Bernard care scria: „A proscrie analiza organismelor prin intermediul experimentării înseamnă a ţine ştiinţa pe loc şi a nega metoda experimentală; dar pe de altă parte, a practica analiza fiziologică pierzând din vedere

unitatea armonioasă a organismului înseamnă a ignora ştiinţa vieţii şi a-i anula specificul."[162]

Marele merit al lui Claude Bernard este în acelaşi timp de a fi arătat că metoda experimentală se aplică fenomenelor biologice dar că nu trebuie practicată decât cu preţul unor precauţiuni speciale. Fiziologia se ocupă de indivizi. **Ea trebuie deci să evite generalizările pripite** şi să ţină seama de idiosincrasii, de particularităţile proprii fiecărei specii, fiecărei varietăţi, fiecărui individ chiar[163].

3. Principiile explicaţiei biologice

Biologia modernă a vrut să-şi calchieze principiile şi metodele după acelea care au asigurat succesul ştiinţelor materiei nevii. Aşa au fost introduse în această ştiinţă **limbajul matematic** şi mai ales **determinismul fizico-chimic.**

1. Aplicarea matematicilor în biologie

Am întâlnit la Claude Bernard însuşi preocuparea pentru dozaje precise, pentru stabilirea unor proporţii exacte. În zilele noastre matematicile *statistice* se afirmă în capitole importante ale biologiei. Sunt cunoscute de exemplu **legile mendeliene ale eredităţii,** verificate şi precizate de Morgan în experienţele sale pe musculiţa de oţet *(drosofila).* De exemplu, Mendel a încrucişat două specii de mazăre, unele cu boabe netede, celelalte cu boabe încreţite. În prima generaţie, toţi descendenţii au boabe netede (caracterul neted este numit dominant, caracterul încreţit recesiv). La a doua generaţie, un sfert din boabele obţinute este din specia încreţită (aceasta este o valoare statistică; ea diferă puţin cu fiecare experienţă). În fapt, caracterele s-au disociat după schema: 1/4 netede pure, 1/4 încreţite pure, 1/2 netede aparente (unde caracterul încreţit rămâne mascat). Caracterele ereditare (despre care Morgan a arătat că sunt localizate în genele cromozomilor) se repartizează asemeni monedelor în jocul cap sau pajură, sau asemeni zarurilor. Aceasta este „loteria eredităţii". Continuând „analiza factorială a hibridării" Mendel a considerat încrucişările de

specii care diferă prin două caractere, de exemplu forma (boabe netede şi boabe încreţite) şi culoarea (boabe galbene şi boabe verzi) – aceasta este dihibridarea –, prin trei caractere (trihibridarea), şi până la şapte caractere. Legile lui Mendel sunt legi statistice care permit a prevedea distribuţia caracterelor ereditare într-o anumită generaţie.

Măsurătoarea este utilizată în biologie şi în cazul înregistrărilor grafice care arată cu precizie ritmul şi viteza anumitor funcţii fiziologice (cardiografie, electroencefalografie). „Biometria" măsoară anumite caracteristici ale „populaţiilor" biologice (de exemplu înălţimea indivizilor unei specii date se repartizează în jurul unei medii; curba de frecvenţă care exprimă aceste rezultate figurând pe abscisă înălţimile şi pe ordonată efectivele – adică numărul de indivizi dintr-o populaţie dată care au o anumită înălţime – este o curbă în formă de clopot, o curbă Gauss). Pretutindeni formulele cantitative tind să se substituie descrierilor calitative (noţiunea cantitativă de pH substituită noţiunii calitative de aciditate a mediilor organice)[164].

2. Determinismul fizico-chimic în fiziologie

Claude Bernard a formulat ca „axiomă experimentală faptul că, atât în cazul fiinţelor vii, cât şi în cel al corpurilor nevii, condiţiile de existenţă ale oricărui fenomen sunt determinate în mod absolut". Pe vremea sa, numeroşi medici vedeau încă în fenomenele biologice opera unui suflet (animism) sau a unui principiu vital (vitalism) care ar acţiona în mod capricios, în afara oricărui determinism. În fapt însă, nimic nu se întâmplă în organism care să nu aibă condiţii de existenţă determinate, condiţii de natură fizico-chimică pe care fiziologia trebuie tocmai să le stabilească. Materia vie pune în acţiune aceleaşi elemente ca şi materia nevie. Oxigenul reprezintă aproape 70 % din greutatea organismului, carbonul 18 %, hidrogenul 10 %. Urmează azotul, calciul, fosforul, potasiul etc. Cu vreo douăzeci de elemente chimice viaţa construieşte edificiile sale moleculare. Explicaţia ştiinţifică a fenomenelor vitale este o explicaţie fizico-chimică. Respiraţia se reduce la o oxigenare a hemoglobinei şi la oxidări celulare. Digestia este hidroliza

alimentelor complexe prin intermediul enzimelor. Explicând în mod pozitiv fenomenele vitale prin condiţiile lor fizico-chimice, Claude Bernard a întemeiat biologia ştiinţifică modernă. Descartes îi pusese bazele în concepţia sa strict mecanistă despre fiziologie. Organismele vii nu sunt pentru el decât maşini cu ruaje complicate, explicabile exclusiv prin legile mecanicii. Între organismul viu şi cadavru nu există altă diferenţă decât între un orologiu întors şi un orologiu oprit. Claude Bernard va ajunge chiar să spună (dar această formulă polemică depăşeşte gândirea sa): „Viaţa este moartea", semnificând prin aceasta că fiziologul s-ar strădui să explice legile vieţii plecând de la legile care dau socoteală de fenomenele materiei nevii.

Dar aici apare o dificultate. Am spus că fiinţa vie este un „individ", că îşi menţine forma specifică, asimilează, se autorepară. Departe de a fi rezultanta oarbă şi oarecare a unor date fizico-chimice, funcţionările organice par a fi **conduse de un scop,** subordonate unui obiectiv care este menţinerea echilibrului organic. Nu există aici o dificultate pentru o biologie strict deterministă şi de inspiraţie exclusiv fizico-chimică?

4. Determinism şi finalitate

Finalitatea implică determinismul

În realitate, fiziologia se poate constitui ca ştiinţă fără să rezolve această problemă metafizică a finalităţii. Este suficient să arătăm că, **şi dacă există o finalitate biologică, departe de a exclude determinismul, ea îl implică.**

De exemplu, pasărea pare a fi făcută în scopul de a zbura. Ea este adaptată zborului prin structura oaselor aripii, foarte uşoare, scobite şi pline de aer, forma ovoidă a trunchiului, rigiditatea lui asigurată de sudura vertebrelor dorsale, centrul de greutate situat înapoia încheieturii aripilor (astfel pasărea nu se răstoarnă în zbor), greutatea foarte redusă a capului şi gâtului, dispunerea fulgilor de pe aripi. Metafizicianul poate risca să spună că pasărea este construită astfel (de către Natură sau de către Dumnezeu) **pentru** a

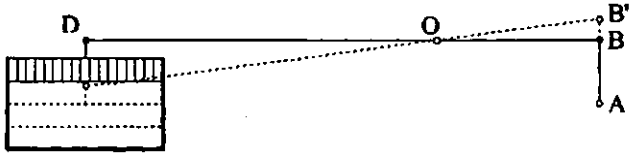
zbura. Pentru biolog prezintă puţină importanţă dacă această ipoteză este adevărată sau falsă. Sigur este faptul că pasărea zboară **pentru că** este constituită în acest fel. Scopurile – dacă scopuri sunt – nu se realizează decât prin mijloace. Şi mijlocul **determină** scopul.

„Reglările" biologice

Să considerăm de exemplu fenomenele fundamentale de **reglare** biologică: pH-ul sanguin nu suferă la om decât variaţii infime (între 7,34 şi 7,45). Şi totuşi unele alimente generează acid, altele bază. De ce variaţiile pH-ului sanguin nu sunt mai mari? De asemenea, la homeoterme, temperatura mediului intern este aproape constantă, în pofida variaţiilor termice ale mediului exterior. Cum poate fi explicată homeotermia? Trebuie să admitem că un „principiu vital" misterios distruge determinismele naturale şi salvează echilibrul organic prin intervenţia unor miracole?

În fapt, **această finalitate** – aparentă sau reală, puţin contează aici – **se realizează prin mecanisme strict determinate.** Unele aparate de uz curent ne oferă de altfel un model mecanic aproximativ al reglărilor organice.

Un cazan de încălzire centrală ne oferă un model acceptabil de homeotermie. El pare a-şi regla singur temperatura la un nivel constant, corijând variaţiile mediului. Dar nu există un suflet al cazanului. Pur şi simplu, atunci când temperatura mediului înconjurător creşte, tija subţire AB care reglează poziţia tijei DB se dilată, B vine în poziţia B', BD pivotează în jurul punctului fix 0 şi tirajul se închide; cazanul arde mai puţin cărbune. Datorită acestui fapt, temperatura din cameră scade, ceea ce are drept efect contractarea tijei AB'; tirajul este astfel mai deschis, cazanul arde mai mult cărbune, temperatura creşte. În acest fel temperatura oscilează în jurul nivelului la care a fost reglată. Din momentul în care se îndepărtează sensibil de acesta, se declanşează mecanismul de reglare şi temperatura revine la nivelul fixat.



În aparenţă, totul se întâmplă ca şi cum cazanul ar corija variaţiile mediului. În fapt, această independenţă aparentă maschează o dependenţă strictă de mediu pentru că mecanismele reglatoare sunt complet guvernate de variaţiile mediului exterior. Încălzirea mediului înconjurător închide tirajul şi scăderea arderilor determinată de această închidere provoacă, la rândul său, scăderea temperaturii. **Efectul, simplu rezultat mecanic, reacţionează asupra propriei sale cauze.** Este ilustrarea cibernetică a formulei lui Hegel: „Mijlocul este cauză a efectului, dar efectul este şi cauza cauzei sale”.[165] Este, în limbaj de cibernetică[166], o „buclă de aservire” (mecanism de feed-back sau retroacţiune).

Echilibrele homeostatice

În acelaşi fel, autonomia fiinţei vii se realizează prin relaţii de dependenţă cu mediul. La animalele homeoterme, de exemplu, răcirea mediului exterior tinde să provoace o scădere a temperaturii lor centrale care declanşează o descărcare de adrenalină. Secreţia de adrenalină accelerează oxidările (în special la nivelul ficatului) şi temperatura organismului creşte. Dacă dimpotrivă mediul înconjurător tinde să încălzească în mod exagerat organismul, intră în acţiune alţi centri reglatori care restabilesc temperatura normală.

Constanţa pH-ului sanguin la om se explică prin mecanisme reglatoare asemănătoare. De exemplu, acumularea de gaz carbonic în sângele venos tinde să coboare pH-ul, ceea ce acţionează asupra centrilor nervoşi respiratorii din bulbul rahidian; aceştia reacţionează accelerând mişcările respiratorii care elimină gazul carbonic excedentar. Echilibrul se restabileşte astfel în mod automat. Cum spune foarte bine Bounoure: „Reacţia reglatoare constă întotdeauna în anularea variaţiei pH-ului care o suscită; este o retroacţiune a efectului asupra cauzei.”[167] De altfel, constanţa pH-ului nu este supusă numai acestei reglări fiziologice, ci şi unei reglări pur chimice care acţionează pentru diminuarea abaterilor mai violente. Este vorba de anumite componente chimice ale sângelui (mai ales bicarbonaţi alcalini), numite tocmai sisteme tampon care, prin reacţii chimice automate,

reduc, „tamponează” variaţiile brutale ale aciditǎţii sângelui. **Autonomia viului nu este explicată decât în limbaj mecanic, plecând de la relaţii de dependenţă strictă cu mediul.**

Finalitatea rămâne o ipoteză filozofică

Afirmarea finalităţii, chiar dacă este întemeiată, nu poate constitui o ştiinţă. Faptul de a spune că ochiul este făcut pentru a vedea nu are o valoare informativă. În această perspectivă, existenţa unor ochi miopi sau hipermetropi, care văd defectuos, este un accident, un scandal. Întrebarea ştiinţifică nu este: *de ce vedem?* ci *cum vedem?* Dacă cunosc mecanismul fizic al vederii, rolul de lentilă convergentă jucat de cristalin, voi fi în măsură să înţeleg în acelaşi timp vederea normală şi vederea defectuoasă a miopului şi a hipermetropului; şi voi fi în măsură să corijez aceste defecte. De exemplu, miopia, convergenţa excesivă a ochiului, va fi corijată prin întrebuinţarea unor lentile concave. De asemenea, faptele embriologice care se pretează cu atâta uşurinţă interpretării finaliste nu vor fi realmente explicate decât în limbajul mecanist. Toate mecanismele formării organismului par într-adevăr subordonate acestui scop aparent – anume fiinţa vie constituită – care este rezultatul lor. Dar în această perspectivă finalistă existenţa unor monştri este un scandal inexplicabil. Este important să constatăm că, dimpotrivă, ştiinţa modernă descoperă la originea formării monştrilor mecanisme care, în replică, ne ajută să înţelegem dezvoltarea embrionului normal. Şi aici, anumite mecanisme fizico-chimice complexe, supuse unor reglări fine sunt cele care explică formarea structurilor care ne devin vizibile. Tocmai un finalist convins, Bounoure, declară: „Nu încape îndoială că ştiinţa, prin natura ei, nu poate avea priză decât asupra mecanismelor.”[168]

Acestea fiind zise, filozoful finalist – biologul are şi el dreptul de a fi şi un asemenea filozof – este liber să interpreteze mecanismul în sensul finalităţii. Odată admis că tot ce se întâmplă în organism se explică prin legi fizico-chimice, **rămâne să dai seama de gruparea condiţiilor determinante.** După explicarea vederii prin mecanisme optice (formarea imaginii, funcţionarea cristalinului ca lentilă)

şi prin condiţiile sale neurologice (proiecţia imaginii pe zona vizuală din scoarţa cerebrală), va trebui **să se ia în considerare întrunirea armonioasă a acestor condiţii multiple** prin concursul cărora se realizează în cele din urmă vederea. Finalistul spune astfel deterministului: îţi accept metoda, nu resping, dimpotrivă, determinarea efectelor de către cauze, dar completez explicaţia arătând că la rândul lor cauzele nu sunt decât mijloace grupate tocmai pentru a produce efectele constatate. Observăm astfel că Descartes îşi desăvârşeşte mecanismul printr-o teologie: animalele nu sunt decât maşini, dar construcţia acestor mecanisme îl presupune pe Mecanicianul Suveran. Claude Bernard, de asemenea, suprapune determinismului strict al fenomenelor biologice care se intercondiţionează noţiunea unei „idei directoare" care ar da socoteală de armonia ansamblului[169].

Sinteza vieţii?

Fără îndoială, în starea ei actuală, cunoaşterea ştiinţifică nu poate explica fenomenul vieţii în plenitudinea sa. Căci dacă ar fi aşa, s-ar putea face viaţă în laborator, ceea ce nimeni nu a reuşit încă. Desigur, s-a efectuat sinteza zahărului (Berthelot), a ureii (Wöhler), a diverşilor hormoni. Dar sinteza produselor excretate de organismele vii nu constituie sinteza vieţii. Totuşi, o dată cu studiul viruşilor, ştiinţa pare a opera acum la graniţele dintre viu şi neviu. A fost studiat mai ales virusul frunzelor de tutun (care provoacă pete colorate, de unde denumirea bolii „mozaicul tutunului"); dar şi virusul, bine cunoscut azi, al *Sida* (Sindromul imuno-deficienţei dobândite) care provoacă dezvoltarea rapidă a unor boli prin atacarea sistemului de apărare imunitară al organismului uman. Viruşii sunt fiinţe vii pentru că se reproduc şi, asemeni bacteriilor, determină la planta pe care o parazitează formarea de anticorpi. Dar mărimea lor îi apropie de macromoleculele chimice, compoziţia lor chimică este cea a unei substanţe pure sub raport chimic, a unei nucleo-protide a cărei structură poate fi studiată cu ajutorul razelor X. Stanley a arătat în 1934 că virusul mozaicului tutunului poate cristaliza, apropiindu-se astfel de un corp chimic neviu. Puse în apă, cristalele obţinute se dizolvă şi soluţia, inoculată unei plante, provoacă boala. Recent au fost

efectuate noi lucrări foarte importante în acest domeniu, şi s-a vorbit în legătură cu ele de **sinteza vieţii.** Dar această expresie este excesivă. Nu s-a realizat cu adevărat sinteza virusului. Se ştie că virusul este o nucleo-protidă; el conţine o moleculă uriaşă de proteină formată din molecule de acizi aminaţi şi acid nucleic. În 1955, doi chimişti de la universitatea din California, Heinz Fraenkel-Conrat şi Robley Williams, au reuşit, prin hidroliza parţială a virusului mozaicului tutunului, să separe fracţiunea proteică de fracţiunea acid-nucleică. Elementele disociate îşi pierd puterea patogenă; sunt simple produse chimice. Odată elementele reunite, activitatea virusului reapare. Dar trebuie să recunoaştem că o atare experienţă nu constituie cu adevărat sinteza vieţii. **Virusul a fost mai degrabă reînviat decât fabricat.** Pe de altă parte, este foarte îndoielnic că viruşii reprezintă formele originare ale vieţii pe pământ. Ei sunt mai curând forme degenerate pentru că sunt paraziţi, pentru că nu sunt capabili să trăiască decât pe seama unor fiinţe vii mai complicate şi înzestrate cu o putere de sinteză superioară puterii lor.

Filozofia mecanistă (care pretinde că reduce esenţa fenomenelor vitale la mecanisme fizico-chimice) nu poate avea pretenţia că este demonstrată de ştiinţa actuală. Este adevărat însă că nu se explică din viaţă decât aspectele ei mecanice şi că ştiinţa biologică este mecanistă sau nu există (ceea ce nu înseamnă, cel puţin în starea actuală a cercetării, că ştiinţa biologică epuizează realitatea viului).

5. Teoria transformistă

„Transformismul este teoria după care speciile vii nu sunt fixe şi distincte, ci variabile şi susceptibile de a se transforma unele în altele” (Lalande). Teoria **transformistă** sau **evoluţionistă** (cele două cuvinte pot fi considerate sinonime) explică deci asemănările între specii plecând de la o **filiaţie reală:** formele vii derivă unele din altele.

Transformismul (pe care biologii îl acceptă astăzi aproape în unanimitate) se opune **fixismului.** Pentru fixişti, speciile au fost create o dată pentru totdeauna în forma lor

definitivă. Linné scria de exemplu în 1738: „Există atâtea specii câte forme diverse a produs de la început Fiinţa infinită”. Specia desemnează tocmai, după Cuvier, „ansamblul indivizilor născuţi unii din alţii sau din părinţi comuni”. Asemănătorul dă naştere asemănătorului, indefinit. Speciile nu pot deriva unele din altele.

Dar fixismul s-a prăbuşit treptat în cursul secolelor al XIX-lea şi al XX-lea. Deja Buffon (1707-1788) presimţea teoria ştiinţifică a transformismului care avea să aibă ca pionieri pe Lamarck *(Filozofia zoologică,* 1809) şi Darwin *(Originea speciilor,* 1859).

Teoria transformistă permite coordonarea şi înţelegerea unui foarte mare număr de fapte, împrumutate din domenii biologice foarte diverse: fapte bio-geografice, anatomice, paleontologice.

1. Faptele bio-geografice

Pe cele două laturi ale istmului de Panama, în Atlantic şi în Pacific, trăiesc specii identice de peşti, de moluşte, de crustacee, dar şi alte specii, apropiate şi totuşi puţin diferite în fiecare ocean. Or, cele două oceane au fost izolate la începutul terţiarului prin înălţarea istmului de Panama. Diferenţele mici între speciile faunei marine de pe cele două laturi ale istmului se explică uşor dacă se acceptă că fiecare dintre cele două faune a evoluat în felul ei. De asemenea, insulele cunosc adesea specii originale, diferite de fauna sau flora continentului din care s-au desprins. De la o insulă la o insulă vecină găsim specii apropiate cu diferenţe mici. „Ar trebui să admitem, întreabă Jules Carles, că aceste specii nu au evoluat, că nu provin de pe continent şi sunt speciale acelor insule unde ar fi apărut prin generaţie spontanee sau prin creaţie? Creatorul ar fi pândit pământurile nou apărute ca să dea fiecăruia specii proprii? Pentru a rămâne serioşi trebuie să fim evoluţionişti.”[170]

2. Faptele anatomice

Cum să explicăm – altfel decât prin ipoteza transformistă – că la toate mamiferele craniul este compus din aceleaşi oase, în pofida marii diversităţi a formelor sale?

Cum să explicăm că gâtul imens al girafei este făcut din şapte vertebre întocmai ca gâtul foarte scurt al hipopotamului? Cel mai simplu este să presupunem un strămoş comun acestor animale. Planul general al organismului se va regăsi identic în toate formele derivate unele din altele, în timp ce organele s-au diversificat şi totuşi în detaliu în privinţa formei şi funcţiei lor.

3. Faptele paleontologice

Paleontologii au exhumat şi datat fragmentele fosilizate de fiinţe vii dintre care multe specii au dispărut azi. „Pe ecranul timpului paleontologia derulează în faţa noastră filmul evoluţiei reale a fiinţelor vii" (P.P. Grassé). Peştii, apoi batracienii apar la sfârşitul erei primare. Reptilele proliferează de la începutul erei secundare. Urmează păsările, mamiferele. Ne este dat uneori să urmărim foarte de aproape etapele succesive ale evoluţiei, ca în exemplul clasic al ecvidelor fosile a căror istorie, continuată de-a lungul întregului terţiar, ne conduce de la un mamifer de dimensiuni reduse cu cinci degete până la calul actual cu un singur deget, trecând prin aproape zece specii succesive care dovedesc regresiunea treptată a degetelor laterale, transformarea continuă a dinţilor care se adaptează tot mai bine la un regim erbivor. Teoria transformistă îşi arată puterea **euristică** în domeniul paleontologiei. Într-adevăr, se poate prevedea că, într-un teren datând din cutare epocă, avem oarecare şansă de a găsi de exemplu o fosilă dintr-o specie intermediară între cutare sau cutare specie. Astfel, broaştele actuale datând din jurasic, care au opt vertebre şi sunt lipsite de coadă, erau legate de amfibienii de la sfârşitul erei primare care aveau o coadă lungă şi vreo treizeci de vertebre. Or, în 1937, Jean Piveteau a putut descoperi, la Madagascar, în terenuri triasice, animalul intermediar (16 vertebre, cu o rămăşiţă de coadă) pe care l-a numit *Protobatrachus.* Fosilele, spune de Saint-Seine, **„se află mereu la locul stabilit de calcul".**

4. Faptele embriologice

Embriologia arată că dezvoltarea embrionului unei specii trece prin stadii care reamintesc stările embrionare ale

unor animale inferioare. Astfel, embrionul uman prezintă, în stadii determinate, arcuri aortice, indicaţii de fante branhiale, o inimă care are forma unui tub în S scobit cu două cavităţi, toate fiind caractere care se regăsesc actualmente la peşti. În ipoteza transformistă, aceste analogii ciudate pot fi uşor interpretate: este de ajuns să admitem că „ontogeneza repetă filogeneza”, altfel spus că, în dezvoltarea sa embriologică, individul recapitulează diversele forme prin care a trecut specia lui pentru a ajunge la starea sa actuală. Dacă embrionul uman prezintă la un anumit moment o inimă de peşte, nu este aceasta dovada că omul descinde din vertebrate acvatice? Aceste forme embriologice sunt o moştenire a trecutului.

Este evoluţia un fapt?

Izbiţi de convergenţa acestor dovezi, diverşi biologi nu ezită să vorbească de faptul evoluţiei. Pentru epistemologie însă, există aici un abuz de limbaj: oricât de bine fundată ar fi teoria transformistă, ea rămâne o teorie, nu este un fapt; nimeni n-a văzut niciodată, fie în condiţii naturale, fie în experienţele de laborator, o specie vie transformându-se în altă specie. Jean Rostand spune că „evoluţia este un eveniment la care nimeni n-a existat şi care nu poate fi reprodus”. Transformismul este deci numai o interpretare a faptelor, o teorie, dar o teorie pe care toate faptele descoperite par să o coroboreze.[171] Fără această teorie, faptele evocate ar rămâne inexplicabile. Nu se vede, în starea actuală a ştiinţei, ce altă ipoteză le-ar putea explica.

Funcţia creează organul

Teoria transformistă s-a străduit de asemenea să precizeze mecanismul evoluţiei, să stabilească cauzele care ar explica transformarea speciilor unele în altele. Nici în această privinţă nu există unanimitate între specialişti.

a) Pionierii transformismului: Lamarck şi Darwin.

Lamarck (1744-1829) scria la începutul secolului al XIX-lea, într-o epocă în care fiziologia abia se născuse, iar embriologia nu exista. Meditând asupra colecţiilor Muzeului de istorie naturală, el are intuiţia că speciile variază în decursul îndelungatei lor istorii. Pentru a explica posibilitatea acestor variaţii, el invocă două legi.

În primul rând legea adaptării sau a întrebuinţării şi ieşirii din uz. Mediul în care trăieşte un organism îi impune un anumit regim şi, atunci când condiţiile mediului exterior se schimbă, apar nevoi noi: fiinţa vie dobândeşte deprinderi, ea utilizează mai frecvent anumite organe şi mai puţin frecvent pe altele. Or, **întrebuinţarea frecventă a unui organ îl dezvoltă, neîntrebuinţarea îl atrofiază:** funcţia creează organul prin intermediul deprinderii.

În al doilea rând legea eredităţii. Modificările dobândite de indivizi sunt transmise descendenţilor lor prin ereditate. Aceştia, la rândul lor, sunt modificaţi datorită adaptării; aceste modificări sunt ereditare etc. Aşa se face că ochii animalelor care trăiesc în întuneric (fie în grote, fie în adâncurile marine) s-au atrofiat complet cu timpul în vreme ce organele tactile s-au dezvoltat mult (alungire exagerată a picioarelor şi antenelor la *Nematecarcinus gracilipes,* o crevetă care trăieşte la 1 000 de metri adâncime). Necesitatea şi deprinderea de a paşte tot mai de sus frunzele copacilor vor fi alungit gâtul girafei, deprinderea de a se nutri fără a mastica va fi atrofiat dinţii furnicarului, viaţa subterană va fi atrofiat ochii cârtiţei etc.

Selecţia naturală

Charles Darwin (1809-1882) scrie cincizeci de ani după Lamarck. El a învăţat de la economistul Malthus că fiinţele vii tind prin reproducere să se înmulţească mult mai repede decât mijloacele de subzistenţă de care pot dispune. Se instaurează în natură o dură luptă pentru existenţă. Fiinţele vii din cadrul aceleiaşi specii nu sunt toate absolut asemănătoare între ele, ci prezintă **mici variaţii individuale.** Se înţelege deci că, în cadrul concurenţei vitale, supravieţuiesc doar indivizii purtători de variaţii care întâmplător îi adaptează mai bine la viaţă, în timp ce indivizii mai puţin dotaţi sunt hărăziţi să dispară: aceasta este **selecţia naturală** al cărei efect este supravieţuirea celor mai apţi. Numai fiinţele vii astfel selecţionate au timp să se reproducă; descendenţii acestora, la rândul lor, nu vor supravieţui şi nu se vor reproduce decât dacă sunt înzestraţi cu caracteristici care îi favorizează în lupta pentru existenţă. Astfel, de la o generaţie la alta se acumulează micile variaţii

favorabile şi specia evoluează. Teoria lui Darwin avea să se bucure de un succes uriaş în rândul naturaliştilor, pentru că explică evoluţia într-un mod pur determinist şi mecanist. În concepţia lui Lamarck, schimbările mediului nu se află la originea evoluţiei decât pentru că solicită un efort de adaptare al organismelor vii (şi acest concept de adaptare nu părea lipsit de orice apel la finalitate şi la principiul vital). Dimpotrivă, după Darwin, mediul operează pur mecanic, automat o selecţie între fiinţele vii, purtătoare de mici variaţii ele însele fortuite (aşadar darwiniştii subliniază aparenţele de finalitate adaptativă şi în acelaşi timp le explică într-un mod strict mecanist).

b) Neo-darwinismul: expunere şi critică

Biologii moderni i-au adus lui Lamarck o obiecţie care, cu numai câţiva ani în urmă, părea decisivă aproape tuturor. Ereditatea caracterelor dobândite, spuneau ei, nu numai că nu este observată prin experienţă, dar este strict imposibilă. August Weissmann a stabilit, la începutul secolului, că orice organism este purtător a două feluri de celule: acelea care constituie corpul său individual, *soma,* şi pe de altă parte celulele reproducătoare care formează *germenul.* Transformările pe care le suferă *soma* în timpul vieţii sale nu pot acţiona asupra celulelor germinale. Patrimoniul ereditar rămâne deci neschimbat de-a lungul generaţiilor. Caracterele fiecărui organism viu provin din descendenţa sa germinală şi nu păstrează nicio urmă a tuturor modificărilor pe care le-a putut suferi *soma* strămoşilor. Caracterele ereditare sunt transmise de genele cromozomilor unor celule specifice. Originalitatea fiecărui individ corespunde unor combinaţii variate ale acestor gene, în limitele unui patrimoniu specific.

Mutaţiile genetice

Dar nu se neagă astfel orice posibilitate de evoluţie? Nicidecum, întrucât cromozomii unei specii sunt susceptibili de a suferi la un moment dat variaţii bruşte, **mutaţii.** Hugo de Vries a observat, din 1886, mutaţii la o plantă cultivată, *Oenotheria lamarckiana.* Apariţia în secolul al XVII-lea a canarilor galbeni plecând de la canari verzi este interpretată astăzi ca o mutaţie. Musculiţa de oţet, *drosofila,* prezintă mutaţii multiple care afectează culoarea ochilor, lungimea

aripilor. Morgan a observat mai mult de 400. S-a reuşit chiar să se determine mutaţii experimentale (prin acţiunea razelor X, a temperaturii: Muller, Goldschmidt; a unor factori chimici: Blakeslee). **Mutaţiile ar fi deci singurele variaţii ereditare.** Neo-darwinişţii explică absolut firesc evoluţia admiţând că **selecţia naturală conservă mutaţiile favorabile.** De exemplu, naturalistul Georges Teissier observă că, în timp ce într-un mediu adăpostit de vânt, drosofilele cu aripi trunchiate sunt eliminate, dimpotrivă, la malul mării, deci într-un mediu ventilat, drosofilele cu aripi trunchiate sunt selecţionate. Ele rămân pe suportul hranei şi nu sunt luate de vânt. Naturalistul constată că după trei generaţii crescute în acest mediu ele aproape au eliminat tipul iniţial plecând de la un grup experimental mixt.

Dar neo-darwinismul a făcut obiectul multor critici. Sunt oare mutaţiile un factor de evoluţie? Drosofila este prin excelenţă o insectă mutantă. Or, ne spune Bounoure, paleontologia ne arată că specia drosofila nu a evoluat din epoca terţiară!

Mutaţiile cunoscute nu operează decât asupra detaliilor. Ele n-au făcut niciodată să apară un organ nou. „Fie că o drosofila are corpul negru sau corpul brun, ochii roşii, aripi lungi sau aripi trunchiate, ea rămâne mereu o *Drosophila melanogaster;* fie că o găină are sau nu gâtul împodobit cu pene, ea este tot o femelă din specia *Gallus domesticus;* un om atins de albinism este tot om.”[172] Mutaţia genelor, spune Nielsen, nu este decât „mutilarea genelor”. Jean Rostand, biolog şi autor de excelente lucrări de popularizare ştiinţifică, compara mutaţiile cu nişte „greşeli de tipar capabile să altereze un text pe care ar fi fost împiedicate să-l compună”.

Pe de altă parte, „selecţia naturală” a darwiniştilor şi neo-darwiniştilor nu este defel o selecţie. Observăm mormoloci în mai multe bălţi vecine. Ei nu vor supravieţui toţi. Dar supravieţuitorii nu vor fi cei mai „apţi”, ci pur şi simplu cei care, din întâmplare, se găsesc într-o baltă mai adâncă, care nu va fi secat prin evaporare, sau cei care din întâmplare nu vor fi fost devoraţi de larvele unor gândaci de apă carnivori

sau de libelule. „Selecţia, spune Cuenon, este la fel de oarbă ca un accident de cale ferată sau un război modern.”

Ereditatea caracterelor dobândite

c) Neo-lamarckismul

Teoria lui Lamarck a fost readusă la modă de către doi savanţi sovietici: Ivan Miciurin (1885-1935) şi Trofim Lîsenko (1898-1976). După ei, mediul ar genera variaţii favorabile. De altfel, ei nu respingeau selecţia darwinistă, dar aceasta acţionează pentru a conserva „proprietăţi lamarckiste” (ar fi conservaţi indivizii cu cea mai mare capacitate de adaptare). Pe de altă parte, Lîsenko pretindea că ar fi experimentat **ereditatea** caracterelor dobândite. Anumite seminţe de cereale de iarnă (pe care trebuie să le semeni toamna pentru o recoltă de vară) pot fi iarovizate printr-o tratare adecvată (după tratarea prin umiditate este de ajuns să semeni aceste seminţe primăvara pentru a recolta în vară); acest caracter, spunea el, ar putea fi făcut ereditar. Prin intermediul grefelor, Lîsenko ar fi conferit unor plante proprietăţi ereditare noi. De asemenea, observaţiile lui Lîsenko asupra pomilor fructiferi îl conduceau la concluzii lamarckiste. Piersicii sălbatici din Manciuria şi din Caucaz trăiesc de patru ori mai mult decât piersicii cultivaţi pentru că tratamentele utilizate (îngrăşăminte) fac ca aceştia din urmă să-şi piardă puterea de adaptare. „Dacă în grădinile noastre viaţa tuturor burghezilor prea răsfăţaţi ai regnului vegetal este mai scurtă, acest lucru se datorează faptului că organismele plantelor de cultură şi-au pierdut puterile de activitate proprie. Şi aceasta pentru că, timp de mii de ani, omul a intervenit constant!”[173] Tratamente mai puţin stângace ar da arborilor, pe termen lung, mai multă vigoare şi longevitate, şi aceste proprietăţi ar fi ereditare.

Ştiinţă burgheză şi ştiinţă proletară

Aceste concepţii erau lipsite de fundamente experimentale suficiente. Şcoala „miciuristă” şi-a condus lucrările prea în pripă, fără să-şi ia suficiente precauţiuni. Anumite perspective politice, mai cu seamă, au falsificat aici complet obiectivitatea ştiinţifică. Lîsenko respingea în bloc întreaga genetică mendeliană, reproşându-i că este burgheză şi conservatoare (tocmai pentru că, potrivit legilor lui Mendel, caracterele vehiculate de *germen* se conservă din generaţie

în generaţie). Filozofia marxistă, pe de altă parte, care se pretinde optimistă şi progresistă (care crede în posibilitatea de a transforma lumea), sugera savanţilor sovietici să susţină în cele din urmă ereditatea caracterelor dobândite. Actualmente teoriile lui Miciurin şi Lîsenko par a fi discreditate în esenţa lor, ruşii aproape că nu mai vorbesc despre ele. Un biolog marxist, Prenant, a recunoscut că aceste concepţii nu aveau un „suport experimental valabil”. Avem aici un excelent exemplu de ceea ce Descartes numea „precipitare”: o afirmaţie pripită, care devansează dovezile şi care este sugerată de preocupări extraştiinţifice. Jean Rostand conchide de aici pe bună dreptate că „orice ideologie este un prost sfătuitor pentru savant (...). Dictatura unei doctrine, oricare ar fi ea, împiedică dezvăluirea adevărului.”[174]

Nici experienţele remarcabile ale lui Benoit şi ale echipei sale nu trebuie interpretate ca o dovadă a eredităţii caracterelor dobândite. Benoit şi echipa sa au injectat, pe data de 28 iunie 1956, unor raţe în vârstă de opt zile de rasă Pekin (penaj alb-gălbui, cioc galben) acid dezoxiribonucleic (ADN) şi au obţinut astfel o rasă nouă numită Albă-ca-zăpada (penaj alb, cioc de culoarea ardeziei). Noile raţe s-au reprodus, dând naştere la descendenţi care prezintă caracterele dobândite de părinţii lor. Dar această experienţă nu dovedeşte ereditatea caracterelor dobândite, întrucât ADN ar fi putut acţiona nu doar asupra *somei,* ci şi asupra *germenului.* **Nu există deci fapte experimentale în favoarea lamarckismului.**

Argumentele care pot fi invocate azi în favoarea lamarckismului provin mai ales din insuficienţa argumentelor neo-darwiniste: în ce fel hazardul mutaţiilor oarbe, independente de reacţiile organismului la mediu, ar putea da seama de adaptarea adesea remarcabilă a fiinţelor vii? Să considerăm micile gasteropode, paraziţi ai ariciului de mare sau ai stelei de mare; nu au cochilii, organismul lor este puţin diferenţiat. Starea lor de gasteropod se dezvăluie doar prin larvele lor care, după o scurtă fază de viaţă liberă, vin să-şi paraziteze gazdele. Aceste gasteropode parazite prezintă caracteristici morfologice pe care ar fi greu să le explicăm altfel decât printr-o adaptare lamarckistă la mediu

(transformările suferite de parazit rezultând în special din modul său de nutriţie). Pe de altă parte, anumite **convergenţe** rămân absolut enigmatice dacă nu sunt explicate plecând de la principii lamarckiste. De ce broasca, foca, raţa, care nu comportă o înrudire imediată, au toate labe palmate? Nu ajungi aproape inevitabil, în legătură cu aceste organisme, să faci **ipoteza** unei adaptări paralele (şi devenită ereditară) la viaţa acvatică?

d) Microevoluţie şi macroevoluţie

Ni se va răspunde că lamarckismul nu este decât o ipoteză, în timp ce neo-darwinismul are cel puţin de partea lui faptul experimental al mutaţiilor, a cărui sferă de cuprindere, ce-i drept, este foarte limitată. Pe de altă parte, a asocia toţi aceşti factori în eclectismul binevoitor al unei teorii sintetice nu constituie poate decât un mijloc de a ne ascunde ignoranţa.

Limitele oricărei teorii transformiste

Supus reflecţiei, studiul experimental al factorilor evolutivi pare puţin fecund, pentru că nu se situează la **scara evoluţiei** care s-a desfăşurat de-a lungul a milioane şi milioane de ani. Numai evoluţia ecvideelor a ocupat aproape 50 milioane de ani. În aceste condiţii, experienţele şi observaţiile pe care le putem face pe fiinţele vii contemporane cu noi, în limite temporale stricte, nu ne pot dezvălui cauzele şi direcţiile evoluţiei la scara macroistoriei sale. Cunoaşterea câtorva mecanisme ale **microevoluţiei** nu ne poate spune nimic despre **macroevoluţie** (de altfel, pretenţia de a explica prin mecanisme mereu asemănătoare cu ele însele o evoluţie care se întinde de-a lungul a milioane de secole constituie un punct de vedere supărător antiistoric). François Meyer a sesizat bine această contradicţie epistemologică[175]. El subliniază că studiul macroevoluţiei reclamă metode adaptate scării sale. Geologul care studiază deplasarea unui banc de nisip nu ar avea de învăţat mare lucru din cercetarea factorilor de deplasare ai unui grăunte de nisip (mişcările unui grăunte de nisip depind direct de viteza curentului, deplasarea bancului de nisip este legată de factori geografici situaţi la o altă scară[176]. Sociologul care studiază, de exemplu, variaţiile ratei de sinucidere într-o populaţie,

poate face abstracţie în mod legitim de motivele care explică sinuciderea unui individ sau altul. Paleontologia, de asemenea, are dreptul – fără a se preocupa de problema factorilor evolutivi de detaliu – **să studieze legile succesiunii statistice a formelor vii** în decursul epocilor, cu atât mai mult cu cât această succesiune (spre deosebire de mecanismele evolutive de detaliu) este un fapt, spune pe bună dreptate Meyer, care prezintă o incontestabilă „soliditate epistemologică". S-ar descoperi atunci, de exemplu, că **viteza evoluţiei este cu atât mai mare cu cât avem de-a face cu o specie de origine mai recentă;** această viteză devine fulgerătoare la scară umană (mai ales dacă se consideră că progresul tehnicilor umane, care preia ştafeta evoluţiei morfologice, este ultimul capitol al transformismului universal).

e) Metafizica evoluţiei

Către un „supraom"?

Aceste perspective vaste conduc la problema specific filozofică a sensului evoluţiei. Această problemă depăşeşte cu mult limitele unui manual de epistemologie. Vom reaminti totuşi că în secolul al XIX-lea evoluţia oferea argumente **materialiştilor.** Aceştia voiau să vadă în originile animale ale omului dovada că omul nu este „regele creaţiei", creat direct de Dumnezeu după chipul său, ci doar o „maimuţă evoluată", un „strănepot al melcului". În timp ce acei materialişti erau izbiţi de trecutul animal al speciei umane, azi, **spiritualiştii** meditează asupra viitorului uman al succesiunii speciilor dispărute, şi văd în fiecare etapă a evoluţiei momentele unui progres care conduce, încet şi sigur, la înflorirea a ceea ce Pierre Teilhard de Chardin numeşte „fenomenul om". De la plante la animale, de la animale la om, se realizează fără încetare mai multă independenţă în raport cu mediul, mai multă supleţe adaptativă, o acţiune mai puternică a vieţii asupra universului. În timp ce al doilea principiu al lui Carnot părea să atribuie fenomenelor fizice o mişcare în direcţia unei stări de echilibru, de inerţie, de dezordine, Bergson saluta în **elanul vital** puterea misterioasă care înalţă materia şi organismul la nivelul unor fiinţe vii complexe – improbabile

din punct de vedere fizic. Teilhard de Chardin vede evoluţia ca pe o **spiritualizare.** Evoluţia nu ar fi decât „expresia, pentru experienţa noastră în Timp şi Spaţiu, a Creaţiei înseşi". Viaţa apare din materie şi la rândul ei **„biosfera"** vede cum survine în ea **„noosfera"**, adică lumea fiinţelor conştiente şi gânditoare, lumea oamenilor. Omul însuşi „nu este însă decât un stadiu embrionar al acesteia, dincolo de care se profilează deja o franjă largă a ultra-umanului". Omul ar continua un proces de **hominizare.** La capătul acestui progres intelectual, spiritual şi moral, umanitatea nu va mai fi decât un corp mistic de persoane care se iubesc, şi această unitate în sfârşit cucerită va fi reflexul Unităţii divine, termen ultim (Teilhard vorbeşte de punctul Omega) şi principiu iniţial al acestei Istorii grandioase. În timp ce, pentru Bergson, evoluţia părea a se încheia cu apariţia eroilor şi a sfinţilor, Teilhard insistă asupra convergenţei finale, asupra unităţii mistice a umanităţii ce va să vină.

Dar asemenea sisteme sunt mai degrabă **metafizici sugerate de teoria evoluţiei** decât teorii ştiinţifice ale Evoluţiei însăşi. În raport cu ipotezele asupra evoluţiei, care sunt ipoteze ştiinţifice, aceste metafizici reprezintă ceea ce s-ar putea numi un sistem de ipoteze la puterea a doua. Nu este sarcina epistemologului să discute despre teoriile metafizice, ci doar să le situeze la locul lor.

IDEILE ESENŢIALE

Fiinţele vii, spunea Jacques Monod, sunt, în sânul naturii, *obiecte ciudate.* Ele sunt într-adevăr „obiecte înzestrate cu proiecte”. Tocmai un proiect, sau un ansamblu de proiecte, conferă unitate unui organ, respectiv întregului organism. În timp ce maşinile manifestă un proiect exterior, cel al mecanicianului care le-a fabricat, *proiectele unui organism sunt imanente structurii sale.* Ochiul unui vertebrat, de exemplu, atestă o finalitate. Îl putem desigur compara cu o maşină, în speţă cu un aparat fotografic (lentile, diafragmă, pigmenţi fotosensibili). Putem explica funcţionarea ochiului prin mecanisme optice (funcţionarea cristalinului ca o lentilă) şi prin mecanisme neurologice (proiecţia imaginii pe zona vizuală a scoarţei cerebrale). Există totuşi o diferenţă esenţială între ochi, acest organ viu, şi o maşină. Un aparat fotografic a fost fabricat de un agent extern, constructorul, el este alcătuit din părţi alăturate din exterior. Organul viu nu este o alăturare de elemente ci o structură autonomă, ale cărei componente sunt subordonate unei funcţionări globale. Bineînţeles, demersul ştiinţific nu cunoaşte decât determinismul. Se explică prin legi fizico-chimice *cum* vede ochiul. Numai această explicaţie, potrivit unei vechi formule a lui Kant, este *determinatoare.* Desigur filozoful care pune întrebarea *De ce?* poate oricând formula o judecată *reflectantă* care dă seama de reunirea mecanismelor optice şi neurologice graţie unei finalităţi (ochiul este astfel constituit *pentru* a vedea). Determinismul ştiinţific explică astăzi *ereditatea,* reproducerea de la o generaţie la alta a unei structuri foarte complexe, transmiterea fidelă a acestei informaţii. „Codul genetic” al fiecărei specii, înscris în nucleotide, este în cele din urmă transmis proteinelor şi garantează invarianța speciei.

Dar cum să explicăm *evoluţia* care, de la bacterii la om, a făcut să apară organisme din ce în ce mai complexe? Neo-darwinismul invocă aici *mutaţiile* – într-un fel greşeli de tipar în transmiterea codului, survenite din întâmplare, dar automat conservate în patrimoniul genetic atunci când au asigurat un avantaj fiinţei vii. Miliarde de mutaţii, întâmplător

favorabile, ar fi transformat progresiv speciile. Aceasta înseamnă a admite că miliardele de greşeli de tipar au puterea, plecând de la un text elementar iniţial dar indefinit reeditat, de a produce în cele din urmă o capodoperă. Se pune aici o problemă metafizică. Cum poate fi creatoare evoluţia? Cum poate ea spori informaţia de-a lungul evoluţiei?

LECTURI

BERGSON, HENRI, *L'Évolution créatrice,* P.U.F.
BERNARD, C, *Introducere în studiul medicinii experimentale,* trad. rom., Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1958.
DESCARTES, R., *Discurs despre metoda de a ne conduce bine raţiunea şi a căuta adevărul în ştiinţe,* trad. rom., Editura Academiei Române, 1990, Partea a V-a.
CANGUILHEMN, G., *La Connaissance du vivant,* Hachette.
JACOB, F., *Logica viului,* trad. rom., Editura Enciclopedică Română, Bucureşti, 1972.
MONOD, J., *Hazard şi necesitate,* trad, rom., Humanitas, Bucureşti, 1991.

SUBIECTE DE REFLECŢIE ŞI DEZBATERE

■ Se poate elabora un model mecanic al viului?
■ Vi se pare necesar să fie impuse anumite limite cercetării în biologia umană?
■ Pot fi comparate animalele cu nişte maşini?
■ Ce loc poate atribui hazardului reflecţia asupra viului?
■ Poate fi comparat organismul viu cu o operă de artă?
■ Desprindeţi importanţa filozofică a textului care urmează pe baza analizei sale sistematice:

„Nu recunosc nicio altă diferenţă între maşinile pe care le fac meşteşugarii şi diversele corpuri pe care natura singură le formează, decât aceea că efectele maşinilor nu depind decât de îmbinarea unor tuburi, sau resorturi, sau alte instrumente, care, trebuind să fie oarecum proporţionale cu mâinile acelora care le-au făcut, sunt întotdeauna atât de mari încât figurile şi mişcările lor se pot vedea, în timp ce tuburile sau resorturile care determină efectele corpurilor naturale sunt de obicei prea mici pentru a fi percepute de simţurile noastre. Şi este sigur că toate principiile mecanicilor aparţin fizicii, aşa încât toate corpurile artificiale sunt prin aceasta naturale. Căci, de exemplu, atunci când un ceas marchează orele prin intermediul roţilor din care este făcut, aceasta este pentru el la fel de natural pe cât îi este unui pom să producă fructe.” (Descartes)

CAPITOLUL 10
Ştiinţele umane

Prin termenul de **ştiinţe umane** se desemnează ansamblul disciplinelor care au ca obiect studiul atitudinilor, comportamentelor umane. Istoria, sociologia, psihologia, etnologia, economia politică sunt ştiinţe umane[177].

Aceste discipline mai sunt uneori numite **ştiinţe morale** (există o Academie a ştiinţelor morale şi politice). O atare expresie (căzută totuşi în desuetudine) avea avantajul de a indica faptul că aceste ştiinţe se referă la produsele activităţii mentale a omului şi nu au drept obiect studiul organismului uman (care ţine de fiziologie)[178].

Dar această expresie este echivocă. Ea riscă să ne inducă în eroare făcându-ne să confundăm două domenii distincte, cel al ştiinţelor umane **care studiază activitatea umană ca pe un fapt** şi cel al **moralei,** disciplină filozofică (şi nu ştiinţifică) care se interoghează asupra valorii actelor umane (considerate ca bune sau rele).

Ştiinţele omului mai sunt uneori numite **ştiinţe ale spiritului,** expresie care traduce termenul german *Geisteswissenschaften* propus de Wilhelm Dilthey. O atare expresie este inoportună, întrucât este legată de o concepţie particulară despre ştiinţele umane, considerate ca radical opuse în obiectul şi metodele lor ştiinţelor naturii. Ne mulţumim deci cu expresia „ştiinţe umane” care prezintă avantajul de a fi foarte generală şi neutră sub raport filozofic.

---

[177] Programele claselor terminale prevăd numai studiul uneia dintre ştiinţele umane, luată ca exemplu. Cititorii noştri pot deci aprofunda la alegere studiul istoriei sau al sociologiei (la care se poate ataşa antropologia lui Levi-Strauss în legătură cu care propunem o analiză detaliată). Am ţinut să reţinem în acest capitol două exemple de ştiinţe umane, fie şi doar pentru a nu priva reflecţia filozofică a caracterului ei sinetic prin excelenţă.

[178] Mulţi elevi din clasa de filozofie comit eroarea de a socoti biologia printre ştiinţele umane. Organismul uman este evident supus legilor biologice ca de altfel şi legilor fizice (omul care cade într-o prăpastie ilustrează legea căderii corpurilor!). Dar biologia (care studiază organismul uman la fel cum studiază platanul sau drosofila) nu face parte din ştiinţele umane (nu mai mult decât fizica) întrucât nu studiază *ceea ce este specific uman în om.*

Sunt **posibile** ştiinţele despre om? Altfel zis, omul, **autor al ştiinţelor,** poate fi la rându-i considerat ca **obiect al ştiinţei?** Unii vor declara că această întrebare prealabilă este de prisos. Oare sociologia, economia politică, psihologia nu au acumulat, la acest sfârşit de secol XX, suficiente lucrări şi rezultate pentru a nu le mai contesta dreptul la existenţă? Dar dacă psihologia, sociologia, economia, antropologia, istoria există incontestabil ca discipline organizate, suntem datori să ne întrebăm în ce măsură sunt ele discipline realmente ştiinţifice, care sunt raporturile lor cu ştiinţele materiei, ce statut epistemologic se cuvine să le acordăm.

I. ISTORIA
Este istoria o ştiinţă?

Trei obiecţii esenţiale faţă de pretenţiile ştiinţifice ale istoriei

Trei obiecţii esenţiale au fost făcute la adresa pretenţiei istoriei de a se constitui ca ştiinţă[179]. Mai întâi, se spune, nu există în istorie observaţie directă a faptului, pentru că istoria se defineşte ca o cunoaştere a trecutului (şi în sens strict a trecutului uman) şi pentru că trecutul este în mod esenţial ceea ce nu mai există.

Apoi, chiar dacă o cunoaştere a trecutului este posibilă indirect, această cunoaştere rămâne **subiectivă.** Istoricul este omul unei epoci, al unei ţări, al unei clase. El nu va da viaţă trecutului decât proiectându-se în acesta cu valorile şi preocupările sale contemporane.

În sfârşit, istoricul nu ar reuşi să formuleze legi deoarece în istorie nu poate fi practicată experimentarea. Istoricul povesteşte, el nu explică.

Să analizăm pe rând aceste obiecţii.

1. Construcţia faptului istoric

Faptul istoric este un fapt trecut, deci nu poate fi observat. Dar se poate reconstrui faptul trecut plecând de la „urmele” sale prezente, de la **documentele** rămase (am văzut că, chiar şi în fizică, nu există observaţie pasivă a

datului). Aceste documente sunt mai întâi **mărturiile,** relatările pe care ni le-au transmis generaţiile anterioare. Din nefericire însă, aceste relatări nu au fost stabilite întotdeauna potrivit exigenţelor spiritului ştiinţific. Putem cunoaşte istoria umană după Titus Livius, dar Titus Livius nu a făcut decât să reia scrierile predecesorilor săi Polibiu sau Valerius Antias. Şi ce garanţie ne oferă primele mărturii? S-a spus că istoricul se află în condiţia unui fizician care nu ar cunoaşte faptele decât prin intermediul protocolului întocmit de un laborant neştiutor şi poate mincinos[180].

Metoda critică în istorie

Istoricul nu poate folosi o mărturie decât luându-şi o serie întreagă de precauţiuni. Ansamblul lor constituie **critica.**

Critica implică nu un refuz sistematic, ci o alegere clarificată (în sens etimologic grec, este „selectarea", „discernământul"). Critica este doar „o metodă ştiinţifică având drept scop să distingă adevărul de fals în istorie"[181]. În lucrarea lor fundamentală *Introducere în studiile istorice* (1897), Langlois şi Seignobos observă că „aşa cum instinctul natural al unui om aflat în apă este să facă tot ce trebuie pentru a nu se îneca", la fel, spontană este credulitatea naivă în timp ce critica este „împotriva naturii". Pentru a fi însă un bun istoric, trebuie ca „această atitudine nefirească să devină o deprindere organică". Mai întâi, **critica externă** îşi propune să restabilească mărturiile care au ajuns până la noi, în autenticitatea lor iniţială, să înlăture „interpolările". Să admitem că nu cunoaştem istoria antică decât prin intermediul unor manuscrise care sunt còpii după còpii. Să considerăm, de exemplu, *Antichităţile iudaice* de Josephus Flavius, scrise în secolul întâi al erei noastre. Acest autor oferă o mulţime de detalii asupra Palestinei din timpul său şi, în manuscrisele copiate de care dispunem, există vreo zece rânduri despre Isus conforme ortodoxiei creştine (Dumnezeu s-a făcut om, a suferit pentru mântuirea umanităţii etc). Aceste rânduri sunt surprinzătoare la un autor care a fost ostil primilor creştini. Toţi istoricii văd aici azi interpolarea vreunui călugăr copist care, scandalizat de tăcerea lui Flavius asupra lui Isus, „completează" textul în felul lui! Odată interpolările

recunoscute (prin contradicţia ideilor, diferenţele de stil) şi eliminate, mărturia restabilită trebuie să fie încredinţată operaţiilor **criticii interne.** Căci martorul s-a putut înşela, a putut chiar minţi.

De exemplu, generalul Marbot povesteşte în *Memoriile* sale că între 7 şi 8 mai 1809 a traversat cu barca valurile agitate ale Dunării în creştere şi a capturat pe celălalt mal prizonieri austrieci. Critica, ne spune Marc Bloch[182], ne îngăduie să **dovedim** falsitatea relatării; nu avem decât să o confruntăm cu alte mărturii, independente de aceasta şi independente unele de altele, pentru a da la iveală contradicţia (carnetele de marş austriece arată că trupele nu aveau poziţiile atribuite de Marbot; corespondenţa lui Napoleon indică faptul că Dunărea nu începuse să crească pe 8 mai; în sfârşit, pe data de 30 iunie Marbot însuşi a semnat o cerere de promovare în care nu menţiona fapta sa de curaj!). Adevărul ştiinţific constă şi aici în non-contradicţie, în speţă non-contradicţia unor mărturii independente.

Arheologie

Dar istoria ştiinţifică nu se bazează numai pe mărturii, pe texte (cum crezuseră istoricii francezi din secolul al XIX-lea, pentru că dobândiseră la Şcoala normală superioară o formaţie exclusiv literară). Alături de mărturii voluntare, există **vestigii,** „documente involuntare pe care trecutul, fără premeditare, le-a lăsat să cadă în urma sa”, monede, vase, edificii, de unde utilitatea ştiinţelor auxiliare, **arheologia,** numismatica. Henri Irénée Marrou scria: „Oraţie progresului documentaţiei acumulate şi valorificate de ştiinţele noastre auxiliare, graţie monedelor, inscripţiilor, papirusurilor, noi îi putem cunoaşte acum pe Tiberiu, Claudiu sau Nero pe multe alte căi decât cea a *Analelor* lui Tacit”[183]. „Astfel tablele claudiene” de la Lyon exhumate de arheologie ne-au păstrat textul autentic al unui discurs al împăratului Claudiu. Se poate confrunta această inscripţie cu discursul restituit de Tacit. Acesta din urmă – cum a arătat Jérôme Carcopino – avea sub ochi textul autentic pe care l-a modificat puţin datorită prejudecăţilor sale senatoriale. Restabilim astfel discursul lui Claudiu în adevărul său şi în acelaşi timp ne edificăm asupra punctului de vedere al lui Tacit.

Reconstituirea şi înţelegerea trecutului

Reconstituirea trecutului prezintă însă inevitabil lacune uriaşe. Nu s-au păstrat neapărat documentele cele mai importante. Unele documente rămân inaccesibile (Compania lui Isus nu oferă profanului colecţiile sale, Banca Franţei nu permite istoricilor Primului Imperiu să consulte registrele sale). Alte documente au fost pierdute sau distruse[184]. Alain spunea: „Un document este o hârtie veche pe care au cruţat-o din întâmplare dinţii şobolanilor, neglijenţa moştenitorilor, flăcările incendiului (...)!”

Oricum însă, spiritul critic nu este suficient pentru a dezvălui faptul istoric. Spiritul critic, spunea Marrou, ne poate împiedica să comunicăm cu o epocă trecută. Atitudinea istoricilor pozitivişti ar fi prea asemănătoare cu aceea pe care Stendhal o atribuie personajelor sale („Bănuiesc întotdeauna că persoana care-mi vorbeşte vrea să mă înşele”). Istoricul, consideră Marrou, trebuie să aibă „simpatie” şi „prietenie” pentru martorii pe care îi convoacă la tribunalul său. („Numai prin prietenie poţi cunoaşte pe cineva”, spune sfântul Augustin). Pentru a face o lucrare de istorie a religiei, trebuie să fi cunoscut tu însuţi experienţa vieţii spirituale şi să nu-ţi lipsească sensibilitatea religioasă. La fel, nu imparţialul şi indiferentul Xenofon ne ajută să-l cunoaştem mai bine pe Socrate, ci Platon, discipolul entuziast[185]. Apare însă aici o nouă dificultate. Dacă istoricul se află în comunicare afectivă cu trecutul, oare nu riscă el, crezând că descoperă trecutul viu într-o „resurecţie integrală” (Michelet), să-l acopere inconştient cu propriile sale pasiuni, să proiecteze asupra lui propria-i subiectivitate? Tocmai epocile care au venerat cel mai mult trecutul (Evul Mediu, Romantismul), care au atribuit, afectiv, cea mai mare importanţă tradiţiilor, originilor, au elaborat istoriile cele mai puţin obiective, cele mai atinse de pasiune, cele mai mincinoase! Această dificultate este de altfel amplu subliniată de filozofii şi istoricii contemporani, cum o să vedem.

2. Subiectivitatea istoricului

Istoricul se proiectează pe sine în istorie

Mulţi gânditori din zilele noastre nu mai cred că idealul de obiectivitate impasibilă, la care au visat pozitiviştii, pe care Fénelon însuşi îl proslăvea odinioară, este realizabil. Trebuie să efectuăm o alegere în mulţimea de fapte ale trecutului pe care le putem reconstrui plecând de la urmele lor. Dar cum să deosebeşti faptul istoric, faptul important, de faptul non-istoric lipsit de importanţă? Seignobos spunea că importanţa unui fapt este apreciată după consecinţele sale, dar acestea, la rândul lor, nu sunt şi ele apreciate în mod subiectiv de către istoric? Este cunoscută butada lui Valéry: descoperirea proprietăţilor febrifuge ale scoarţei arborelui de chinină în secolul al XVII-lea ar fi mai importantă decât un tratat semnat de Ludovic al XIV-lea, întrucât consecinţele acelui tratat s-au şters în zilele noastre, în timp ce „regiunile mlăştinoase de pe glob sunt din ce în ce mai vizitate (...) iar chinina a fost poate indispensabilă prospectării şi ocupării întregului pământ care mi se pare faptul dominant al secolului nostru.” *(Variété IV).* Din această butadă trebuie să reţinem că nu există în istorie semnificaţie absolut „obiectivă” a unui fapt şi că noi acordăm cutărui sau cutărui fapt trecut o semnificaţie şi o valoare în funcţie de prezent. Noi, oameni din secolul XX suntem atenţi cu osebire, în ce priveşte trecutul, la faptele economice, în timp ce cronicarii din Evul Mediu, de exemplu, vedeau mai întâi faptele religioase (consemnarea celui mai neînsemnat „miracol” era pentru ei esenţială). Opinia generală actuală este că nici un istoric nu se poate sustrage subiectivităţii sale. Pentru a-şi scrie *Istoria Franţei,* Michelet voia să uite epoca contemporană, îşi interzicea să citească ziarul, se închidea toată ziua în Arhive. Aceasta nu l-a împiedicat să srie o istorie deopotrivă iacobină şi romantică, o „epopee lirică” a Franţei. El a proiectat în opera sa valori sentimentale, parţialităţi politice, încât s-a putut afirma că „istoria Franţei a lui Michelet ne spune mai multe lucruri despre Michelet însuşi decât despre Franţa”!

Conştiinţa „istoriei” este o conştiinţă „în istorie”

Raymond Aron a pus bine în lumină caracterul subiectiv al cunoaşterii istorice. Realitatea istorică este, după el, „echivocă şi inepuizabilă”. Istoria, spune Valéry, „justifică ceea ce doreşti”. În bogăţia ei heteroclită, există întotdeauna

ceva care să justifice orice poziţie *a priori* a istoricului. Istoricul se proiectează în istorie cu valorile şi pasiunile sale. El nu poate **survola** istoria, nu o poate constitui din punctul de vedere al lui Sirius, pentru că el însuşi este om, trăieşte în istorie, aparţine unei epoci, unei ţări, unei clase sociale. Este el însuşi prizonier al cursului istoriei. **Istoria ca ştiinţă** *(Historie,* spun germanii) este un act al istoricului şi acest act este şi el un eveniment istoric, aparţine **realităţii istorice** *(Geschichte).* De aceea orice ştiinţă istorică, ea însăşi moment al istoriei, ar fi condamnată la o relativitate, la o subiectivitate iremediabilă: „Conştiinţa istoriei este o conştiinţă în istorie."

Aceasta exclude orice posibilitate de a trage din istorie „lecţii". Căci istoricul nu-şi obţine filozofia sau morala din cunoştinţele sale istorice. Dimpotrivă, **el îşi constituie viziunea asupra istoriei plecând de la perspective filozofice, morale, politice care o preced** şi se proiectează în ea. Istoria seamănă cu memoria individuală: indivizii şi popoarele îşi reconstituie trecutul plecând de la „vizări", de la proiecte prezente – orientate către viitor. Istoria subiectivă ar fi deci inevitabilă – şi, prin aceasta, îndrăzneau să spună istoricii germani din timpul nazismului, legitimă. „Fiecare generaţie îşi formează propria sa concepţie istorică potrivit necesităţilor ei naţionale."

Acest antiraţionalism, de altfel, este el însuşi un fapt istoric. El reflectă epoca noastră agitată. Secolul al XIX-lea îşi putea permite un ideal de obiectivitate pentru că, în pofida revoluţiei de la 1848 şi a războiului de la 1870, a fost un secol relativ stabil. Aşa cum scrie Pierre Henri Simon: „Între tunul de la Waterloo şi cel de la Charleroi, Europa a cunoscut 99 de ani de pace relativă." Dimpotrivă, secolul nostru este mult prea **istoric** pentru a-şi permite să facă **istorie** obiectivă. Acum o sută de ani cuvântul istorie ar fi evocat îndeobşte, într-un test asociativ, cuvintele arhive, documente, bibliotecă, în timp ce, pentru noi, ar evoca: război nuclear, terorism, revoluţie, tortură. Este atunci de înţeles că Marrou poate scrie: „Istoria este răspunsul (...) la o întrebare pe care o pun trecutului misterios curiozitatea, neliniştea, unii ar spune angoasa existenţială."[186]

Imparţialitatea necesară

Nu vrem să minimalizăm această descoperire contemporană a subiectivităţii istorice, dar trebuie s-o interpretăm. Departe de a ne folosi de ea pentru a respinge idealul de obiectivitate raţională formulat (poate în termeni prea stricţi) de Langlois şi Seignobos, am subordonat-o mai degrabă idealului raţionalist. Conştientizarea dificultăţilor extreme ale obiectivităţii în istorie este pentru istoric o invitaţie să-şi dubleze precauţiile, o punere în gardă împotriva lui însuşi, conştientizarea subiectivităţii poate fi atunci considerată ca un moment în cucerirea obiectivităţii. Dacă Langlois şi Seignobos nu au bănuit toate dificultăţile sarcinii, nu au recunoscut toate capcanele iraţionalului, nu vom spune că au fost prea raţionalişti ci că nu au fost îndeajuns. Şi dacă orice perspectivă istorică – ca şi fiecare din geometriile posibile – implică inevitabil un sistem de postulate, „explicându-şi pe cât posibil postulatele", istoricul realizează un progres în direcţia rigorii ştiinţifce. Aşa cum a arătat în mod strălucit Marrou[187], descoperirea subiectivităţii istorice, departe de a legitima trucajul materialelor istoriei – în scopuri politice, de exemplu – trebuie să dea istoricului sentimentul mai viu al responsabilităţii sale, şi să-i impună cea mai strictă onestitate[188].

3. Sinteza istorică şi problema cauzalităţii

Constituirea faptului istoric nu este totul. Trebuie legate faptele între ele, stabilite relaţiile de cauzalitate care dau socoteală de înlănţuirea lor. Aceasta este **sinteza istorică,** şi tocmai la acest nivel ambiţia „ştiinţifică" este cel mai mult contestată.

Determinismul în istorie

Determinismul pe care se întemeiază ştiinţele materiei implică faptul că **aceleaşi cauze produc aceleaşi efecte.** Un asemenea determinism, se spune, nu poate fi stabilit în istorie, întrucât istoricul nu întâlneşte decât evenimente singulare care trec şi nu mai revin. S-a repetat adesea că punctul de vedere al fizicianului este opus punctului de vedere al istoricului. Carlyle ne spune: „Ioan fără de Ţară a trecut pe aici, iată un lucru admirabil, iată o realitate pentru

care aş da toate teoriile din lume", şi Poincaré comentează astfel acest text: „Acesta este limbajul istoricului. Fizicianul ar spune mai curând : Ioan fără de Ţară a trecut pe aici dar acest fapt îmi este indiferent pentru că nu va mai trece."

Să remarcăm totuşi împreună cu Otto Han, un logician din Cercul de la Viena, că fraza „Ioan fară de Ţară a trecut pe aici" este un „enunţ ştiinţific" atunci când este confirmat, adică atunci când poate fi **repetat** de istoricul calificat, în urma unui studiu mai riguros, după descoperirea de texte noi etc.

Nu există experimentare în istorie

Dar dacă stabilirea faptului istoric este un proces ştiinţific, cum ar putea avea acelaşi statut **povestirea** istorică, aservită temporalităţii, devenirii, succesiunii evenimentelor singulare şi mereu noi? Platon opunea lumea devenirii, a istoriei (lumea aparenţelor schimbătoare), lumii Adevărului, adică a ideilor eterne. Ştiinţa, spune Meyerson, vrea să exorcizeze timpul şi cercetează ceea ce rămâne identic. O lege ştiinţifică formulează **eventualităţi (dacă** cutare fenomen se produce, **atunci** cutare efect va urma), deci transcende cursul concret al **evenimentelor.** Spiritul ştiinţific generalizator şi abstract s-ar opune spiritului istoric ataşat detaliului, singularului, concretului dinamic („Iubeşte ceea ce nu vei vedea de două ori"). Cum să explicăm **ştiinţific** faptele istorice dacă, aşa cum afirmă Seignobos, „pentru fiecare caz particular este necesară o explicaţie particulară"? Evenimentul este unic, nu se repetă. Şi cu atât mai mult este imposibil să-l reproduci în laborator pentru a-i preciza condiţiile de existenţă. Experimentarea în istorie este exclusă.

Dar dacă experimentarea este imposibilă în istorie, se poate găsi un echivalent al experimentării în istoria comparată. Marc Bloch, de exemplu, a putut compara cu folos istoria societăţii feudale în Franţa, Anglia, Germania, Italia şi chiar Japonia. În toate aceste cazuri, economia rurală apare ca o condiţie a societăţii feudale şi de fiecare dată dezvoltarea comerţului, a artizanatului precipită evoluţia şi dispariţia regimului seniorial.

Istoria este „o ştiinţă conjecturală" (Renan)

Istoria nu poate fi deci considerată ca ştiinţă decât dacă ştie să nu se piardă în hăţişul evenimentelor particulare şi să recunoască anumite linii mari de cauzalitate. Istoria ştiinţifică este **sociologică,** nu **evenimenţială.** Să considerăm cartea excelentă a lui Fernand Braudel *Mediterana şi lumea mediteraneană în epoca lui Filip al II-lea* (1949). Numai în a treia parte a lucrării autorul va aborda detaliul evenimentelor, conflictele dintre spanioli, turci şi francezi. El a situat mai întâi cadrul geografic, după aceea a analizat marile probleme economice, financiare, militare ale vastului imperiu spaniol.

Trebuie să recunoaştem totuşi că, în domeniul istoric unde stăpâneşte o interacţiune universală, savantul nu poate izola cauzele determinante cu aceeaşi rigoare ca fizicianul sau chimistul care, în incinta laboratorului, ştiu să construiască un sistem închis de cauze şi de efecte în număr limitat.

Istoria nu este o „ştiinţă exactă" **pentru că nu poate să prevadă viitorul.** Atunci când evenimentele s-au consumat, istoricul le pune în perspectivă, găseşte „cauzele" economice, politice ale unui război şi ale unei revoluţii. Dar nimeni nu ar fi putut determina dinainte data şi modalităţile acelui război sau acelei revoluţii în felul astronomului care prevede momentul precis al unei eclipse de soare. Seignobos a declarat de exemplu că nu a „profetizat" decât o singură dată, în 1913, asigurând că multă vreme nu va avea loc un război între Franţa şi Germania!

Dar aceasta nu justifică, după părerea noastră, un scepticism complet. Nu trebuie să majorăm în istorie rolul întâmplării, al întâlnirii accidentale a unor serii cauzale, al efectelor considerabile generate de cauze minuscule. De exemplu, Morazé subliniază rolul aparent al întâmplării în revoluţia de la 1848. „Opoziţia organizează un banchet pentru 22 februarie, guvernul îl interzice; organizatorii renunţă dar, preveniţi prea târziu, nu pot împiedica mulţimile; acestea îşi îngroaşă rândurile în timp ce Ludovic-Filip promite demiterea lui Guizot, simbol al reacţiunii. Toată lumea pare mulţumită, mulţimea defilează cântând. Întâmplare e şi acea împuşcătură trasă în noaptea de 23 spre 24 care provoacă ridicarea baricadelor. Aduse prea târziu, trupele sunt

neputincioase.” Dar toate aceste întâmplări nu sunt adevăratele cauze determinante. De altfel, aşa cum scrie Jean Bruhat, „este fals să se afirme că după demiterea lui Guizot toată lumea este mulţumită; unii sunt mulţumiţi, e drept, dar alţii nu sunt satisfăcuţi. Aceştia sunt muncitorii (...). Admit că împuşcătura a fost o întâmplare. Dar condiţiile erau de aşa natură, şi aceasta contează, încât orice incident avea să reînvie o flacără revoluţionară care mocnea încă.”[189]

La fel, fără a nega rolul indivizilor, al oamenilor de seamă, trebuie să înţelegem că acest rol nu este posibil decât în contextul situaţiilor sociale de ansamblu care rămân factori determinanţi. „Napoleon, spune Henri Lefebvre, datorează Revoluţiei destinul său prodigios.” Lovitura de stat din 18 brumar are şi ea cauze generale. Burghezia voia să stabilizeze Revoluţia, să păstreze ceea ce dobândise fără să se lase depăşită de popor. Ea aspira la dictatură, cerea „o sabie”.

II. SOCIOLOGIA

1. Definiţie şi origine

1. Definirea sociologiei de către Auguste Comte

Ştiinţa faptelor sociale

Auguste Comte e cel care introduce în 1839 termenul de **sociologie.** El desemnează prin acest cuvânt o ştiinţă pozitivă (al cărei fondator se consideră): **ştiinţa faptelor sociale, adică a instituţiilor, moravurilor, credinţelor colective.** Am arătat că istoria ştiinţifică este sociologică pentru că tinde să explice evenimentele particulare plecând de la marile structuri ale unui grup social. Nu trebuie totuşi să confundăm istoria şi sociologia: chiar dacă **explicaţia** istorică utilizează cauzalitatea sociologică, obiectul istoriei rămâne studiul evenimentelor particulare în desfăşurarea lor temporală, iar sociologia se referă la faptele sociale generale[190]. Astfel istoricul studiază războiul din 1914-1918 (cauzele şi desfăşurarea evenimentelor), în timp ce sociologul – de exemplu Gaston Bouthoul – publică un *Tratat de polemologie* (studiul războiului în general ca fapt social).

2. Sociologia din secolul XX

Reflecţia asupra faptelor sociale este foarte veche. Putem evoca pe Platon, pe Montesquieu (care, cel dintâi, afirmă clar că faptele sociale se supun unor legi necesare). Dar sociologia se constituie ca ştiinţă în secolul al XIX-lea, mai întâi cu Auguste Comte, apoi cu Émile Durkheim (1858-1917).

Comte şi Durkheim

Nu întâmplător sociologia cunoaşte o asemenea vogă în Franţa secolului al XIX-lea. Secole de-a rândul, monarhia a instituit o ordine politică stabilă. Revoluţia a distrus această ordine dar nu a reuşit să o înlocuiască prin ceva durabil. Oamenii Restauraţiei „care n-au învăţat şi n-au uitat nimic" au încercat să restabilească vechea ordine fără mare succes. Potrivit opoziţiei pe care a pus-o în evidenţă Saint-Simon, perioadei **organice** stabile şi ordonate a Vechiului Regim i-a urmat perioada **critică** a timpurilor noi. Societatea modernă este în criză, ea caută o ordine nouă. „Popoarele fericite, spune Monnerot, nu au sociologie, ci moravuri, instituţii şi legi." Sociologia, în schimb, apare legată de starea de criză şi de nelinişte a lumii moderne (am remarcat deja că orice ştiinţă este suscitată de eşecul unei tehnici; frământarea politică suscită reflecţia sociologică). În timp ce Auguste Comte instaurează sociologia pentru a căuta fundamentul unei noi „puteri spirituale", sociologia lui Durkheim se străduieşte să fie un răspuns la frământarea elitelor franceze după dezastrul din 1870. Mai general, individualismul lumii moderne şi dificultăţile pe care le generează suscită cercetările lui Durkheim, centrate pe problema **solidarităţii,** a coeziunii legăturilor sociale[191]. Naşterea sociologiilor este deci, după formula fericită a lui Monnerot, „unul din semnele clinice ale disoluţiei sociale pe care ele încearcă să o împiedice".

În consecinţă, conştientizarea faptelor sociale apare ea însăşi ca un fapt social. Conştiinţa socialului este ea însăşi conştiinţă în social, ceea ce, se pare, nu permite sociologiei să elimine orice subiectivitate, orice relativitate.

2. Sociologia lui Durkheim şi metodele pozitive în sociologie

Tratarea faptelor sociale ca „lucruri”

Durkheim a vrut să facă din sociologie o disciplină obiectivă şi pozitivă cu acelaşi titlu ca ştiinţele naturii, de unde principiul său fundamental (foarte bine explicitat în lucrarea sa *Regulile metodei sociologice):* trebuie **„să considerăm faptele sociale ca lucruri”.**

Să înţelegem bine această formulă. Durkheim nu-şi declară aici o adeziune la materialism: el nu vrea să spună că legile care guvernează fenomenele sociale sunt chiar legile care guvernează lumea lucrurilor materiale. **Dimpotrivă, Durkheim a susţinut tot timpul originalitatea, specificitatea faptului social,** care, după el, nu se reduce nici la faptul biologic, nici la faptul psihic (un grup de oameni se comportă cu totul diferit de fiecare dintre membrii săi care acţionează izolat).

Principiul lui Durkheim nu este o afirmaţie doctrinală, ci o regulă metodologică[192]. Este vorba de a considera faptele sociale din exterior: „Lucrul se opune ideii ca şi ceea ce este cunoscut din afară faţă de ceea ce se cunoaşte dinăuntru”[193]. Suntem noi înşine martori şi actori în faptele sociale, dar prin aceasta nu le cunoaştem în mod ştiinţific, la fel cum nu cunoaştem în mod ştiinţific lumina soarelui doar pentru faptul că o vedem.

Pentru a studia în mod ştiinţific faptele sociale, trebuie să le considerăm sub aspectele lor exterior observabile şi să nu luăm niciodată ca obiect de cercetare decât „un grup de fenomene definite în prealabil prin anumite trăsături exterioare comune”. De exemplu, spune Durkheim, „noi numim crimă orice act pedepsit şi facem din crima astfel definită obiectul unei ştiinţe speciale, criminologia”.

Statistica înlocuieşte experimentarea

Cum să studiem faptele sociale, să desprindem legile care le guvernează? În acest domeniu experimentarea nu prea este practicabilă, dar o putem înlocui prin utilizarea metodei statistice.

Este uşor de arătat că ea constituie metoda sociologică prin excelenţă. Dacă faptul social se caracterizează prin predominarea a ceea ce este comun asupra individualului,

dacă faptul social este ceea ce, într-o colectivitate, rămâne constant de-a lungul diferenţelor individuale, statistica este metoda cea mai adecvată pentru a-l pune în evidenţă. Ea este un filtru care lasă să treacă individualul şi nu reţine decât aspectele colective ale comportamentului. De exemplu, dacă întocmesc statistici asupra raportului între criminalitate şi şomaj, aceste statistici îmi oferă pur şi simplu o relaţie între două fapte sociale; procentajul criminalilor şi procentajul şomerilor într-o anumită colectivitate – şi lasă la o parte toate celelalte aspecte ale crimelor care au fost comise.

În acest fel a studiat Durkheim faptul social pe care îl constituie rata sinuciderii. Este vorba de a descoperi raportul dintre procentajul sinucigaşilor şi starea civilă, religia, modul de viaţă. Metoda face automat abstracţie de aspectele individuale ale fiecărei sinucideri. Durkheim nu se interesează decât de rata sinuciderilor şi descoperă că celibatarii se sinucid în medie mai frecvent decât bărbaţii căsătoriţi, bărbaţii căsătoriţi fără copii mai frecvent decât taţii de familie. Protestanţii se sinucid mai frecvent decât catolicii, şi catolicii mai frecvent decât evreii. Pe de altă parte, rata sinuciderii, în condiţii egale, este mai ridicată în perioadele de calm politic şi de pace decât în timp de criză politică sau diplomatică şi de război. Acest din urmă rezultat arată importanţa tratării faptului social ca un lucru întrucât, *a priori* şi „intuitiv”, nu am fi bănuit de fel această lege sociologică. Durkheim trage apoi concluzia generală care se desprinde din datele statistice: „Sinuciderea variază invers proporţional cu gradul de integrare al societăţii religioase, al societăţii familiale, al societăţii politice.” Începând cu Durkheim, metoda statistică a fost aplicată cu cele mai bune rezultate în studiul foarte multor probleme sociologice[194].

Este adevărat că statistica (în care Disraeli vedea „forma cea mai rafinată a minciunii”) constituie un instrument a cărui mânuire este delicată. Maurice Halbwachs, de exemplu, a atras atenţia asupra faptului că în epoca lui Durkheim numai Prusia şi Elveţia consemnează apartenenţa religioasă a sinucigaşilor. Or, majoritatea catolicilor prusieni sunt de origine poloneză şi trăiesc la ţară. Dacă aceşti catolici se sinucid mai puţin decât protestanţii, acest fapt se

datorează religiei lor, originii lor poloneze, sau situaţiei lor de ţărani?

Multiplicitatea factorilor poate naşte în acest domeniu confuzia dintre o coincidenţă şi un determinism. De exemplu, începând din 1880 se observă, în Franţa, o creştere a criminalităţii care pare a fi paralelă cu o slăbire a aplicării pedepsei cu moartea. Dar tot în 1880 a fost promulgată o lege care permitea deschiderea fără autorizaţie prealabilă a unor prăvălii de băuturi. Care este deci cauza creşterii criminalităţii în acea epocă? Să fie indulgenţa judecătorilor, să fie creşterea numărului prăvăliilor de băuturi? Sau vreun alt factor care ar fi scăpat observaţiei?

3. Criticile contemporane

1. Critica raţionalismului durkheimian

Raţionalismul durkheimian a făcut obiectul a numeroase critici. Într-un opuscul strălucit, Monnerot îi răspunde lui Durkheim: „Faptele sociale nu sunt lucruri."

Explicaţie şi înţelegere

Monnerot se inspiră dintr-o distincţie celebră a lui Dilthey care consideră că omul nu poate fi studiat cu metodele utilizate în analiza fenomenelor materiale. În timp ce **explici** faptele fizice, chimice, biologice, cauţi să **înţelegi** faptele umane. *Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir:* „natura, o explici; viaţa sufletului, o înţelegi". A explica, înseamnă a găsi din exterior un raport între două lucruri (de exemplu, explic dilatarea prin încălzire). Dimpotrivă, a înţelege înseamnă a sesiza din interior o semnificaţie. Să considerăm de exemplu legea lui Gresham: „Moneda proastă o alungă pe cea bună." Înţeleg foarte bine că într-o periodă de inflaţie a hârtiei-monedă, oamenii ascund monedele lor de aur şi conferă o largă circulaţie bancnotelor care se depreciază! Nu mă mulţumesc aici să formulez o lege generală pe baza unui ansamblu de observaţii, ci mă pun oarecum în locul acelor oameni, îi înţeleg. Nu putem explica instituţiile şi comportamentele sociale ca lucruri, din exterior, dar pare posibil să le înţelegem ca „semnificaţii" prin comunicare simpatetică.

De altfel, toţi oamenii detestă faptul de a fi „explicaţi” şi doresc „să fie înţeleşi”! Îndrăgostitul refuză să-şi interpreteze pasiunea plecând de la secreţii hormonale sau de la amintiri refulate. Militantul unui partid politic, credinciosul unei religii, voluntarul vreunei campanii glorioase nu suportă o explicaţie obiectivă a „angajamentelor” lor, a valorilor care dau sens vieţii lor (şi pe care nu vor să le dizolve într-un determinism inuman).

În fond, sociologia fenomenologică contemporană îndreptăţeşte asemenea proteste întrucât ea nu vrea să explice ci să înţeleagă, adică să sesizeze „semnificaţiile” trăite chiar de către cei ce participă la cutare sau cutare fapt social.

De altfel, nu este inevitabilă această atitudine sociologică şi nu îi cedează Durkheim însuşi atunci când ne spune că rata sinuciderii este invers proporţională cu integrarea individului în mediul social, deci că sinuciderea este funcţie de izolare? El nu se mulţumeşte să descifreze statisticile, ci se străduieşte să le înţeleagă; şi este lesne de înţeles, punându-te în locul unor oameni foarte izolaţi, că ei ţin mai puţin la viaţă.

2. Rezerve la adresa acestor critici

Această critică este totuşi departe de a fi decisivă şi cheamă la rându-i multe rezerve.

Înţelegere şi interpretare

În primul rând, deşi cred că am înţeles semnificaţia unui fapt social, este posibil să-i propun o interpretare arbitrară. În loc să **descopăr** sensul faptului social, îl **acopăr** cu o interpretare abuzivă, mă proiectez pe mine în el. E uşor într-adevăr de dat mai multe interpretări diferite şi pe care să le înţeleg la fel de uşor. „Înţeleg” că pe timp de război rata sinuciderii este mai mică decât pe timp de pace pentru că, în patria ameninţată, pericolul întăreşte coeziunea legăturilor sociale. Dar înţeleg la fel de bine interpretarea anumitor psihologi care spun că în perioada războiului toate tendinţele agresive sunt îndreptate împotriva duşmanului şi că, în consecinţă, oamenii nu se mai gândesc să le îndrepte împotriva lor înşile.

Sociologul Robert King Merton scrie: „Se poate constata că şomerii tind să citească mai puţine cărţi decât atunci când lucrează. Înţelegem că şomajul sporeşte anxietatea şi deci face mai dificilă orice activitate care solicită atenţia, cum este lectura. Dar dacă se constată că şomerii citesc mai mult decât atunci când lucrează, înţelegem că ei au mai mult timp liber şi că speră astfel să-şi amelioreze calificarea”[195].

Înţelegerea unor semnificaţii ascunse actorilor faptelor sociale

Dar partizanii sociologiei fenomenologice ne vor răspunde: critica voastră vizează **interpretările** gratuite. Înţelegerea despre care vorbim noi nu este de acest ordin. Nu este vorba de a inventa o interpretare posibilă, ci de a simpatiza cu actorii unui comportament social, de a participa din interior la experienţa lor trăită. Dar chiar când aş putea participa la acest „trăit social”, nu aş dispune prin aceasta de o cunoştinţă sociologică. „Sentimentul este obiect al ştiinţei, spune Durkheim în *Regulile metodei sociologice,* nu criteriul adevărului ştiinţific.” Dacă a cunoaşte trăitul social înseamnă a-l trăi a doua oară, dacă cunoaşterea este doar o „co-naştere”, atunci este suficientă existenţa, şi cunoaşterea nu adaugă nimic la experienţă. Se presupune într-un fel că sociologia este deja prezentă în grupul social însuşi, în măsura în care adevărul despre acel grup social nu ar fi nimic altceva decât modul în care el îşi apare sieşi în cursul existenţei sale. Ar trebui să admitem, în aceste condiţii, că un musulman fanatic este cel mai bun sociolog al Islamului! Trebuie să reamintim dimpotrivă că **cel ce trăieşte un eveniment social nu îi deţine cu necesitate cheia.** Sociologul, care este capabil să cerceteze influenţele istorice inconştiente care se află la originea evenimentelor sociale, ştie despre ele mai mult decât actorul lor. Cel care îi detestă pe evrei, de pildă, nu este defel calificat pentru a studia antisemitismul. Din contra, el este supus unor influenţe complexe pe care sociologul imparţial le-ar putea mai bine elucida.

În fapt, **nicio ştiinţă nu rămâne la nivelul „trăitului”,** care este mereu întrucâtva un „obstacol epistemologic”. Neîndoielnic, sociologii din şcoala

durkheimiană nu au sesizat îndeajuns importanţa contactului direct cu problemele studiate. E supărător că Lucian Lévi-Bruhl n-a trăit niciodată printre primitivi şi că şi-a elaborat lucrarea despre *Mentalitatea primitivă* (1922) plecând de la relatările unor exploratori. E regretabil că Célestin Bouglé – scriindu-şi teza despre regimul castelor – a refuzat o bursă care i-ar fi permis să-l cunoască la faţa locului!

Dar trebuie să afirmăm răspicat că, chiar dacă nu se face sociologie bună fără contact uman, intuiţia simpatetică, necesară poate, este radical insuficientă. Ea trebuie să fie luminată de o analiză obiectivă care cere un anumit recul în raport cu datul social, care, dacă este trăit ca valoare de către subiect, este, în definitiv, gândit ca lucru de către sociolog.

Sociologul dezvăluie fără îndoială semnificaţii, dar **semnificaţii care scapă tocmai acelora care participă la cutare sau cutare eveniment al vieţii colective** (altfel te întrebi la ce ar folosi sociologia!)[196].

Exemplul sociologiei marxiste

O sociologie ştiinţifică este deci în acelaşi timp **comprehensivă** (pentru că pune în lumină semnificaţii) şi **explicativă** (pentru că semnificaţiile pe care le descoperă se sustrag participanţilor la fenomenele sociale). **Sociologia marxistă** satisface în principiu acest program, pentru că ea se consacră punerii în lumină – în critica pe care o face ideologiilor – a motivaţiilor (de ordin economic) de care grupul social nu devine conştient în mod spontan. De exemplu, idealul pentru care crede că luptă cutare partid politic maschează adesea un interes economic, un interes „de clasă”. Astfel, legitimiştii şi orleaniştii de odinioară, spune Marx, care credeau că luptă pentru principii deosebite – şi pentru drapele diferite! – reprezentau în realitate, fără ca ei înşişi să-şi dea neapărat seama, două forme diferite ale marii proprietăţi, unii proprietatea funciară, ceilalţi proprietatea industrială.

Se poate însă reproşa majorităţii marxiştilor că fac analize prea sumare, plecând de la postulatul că toate faptele sociale se explică prin infrastructura economică, fără să arate în fiecare caz procesele reale ale înlănţuirii cauzale şi uitând prea adesea – în pofida preceptelor lui Marx însuşi –

interacţiunea complexă, *Wechselwirkung-ul* factorilor sociologici multipli.

4. Sociologia funcţionalistă şi sociologia istorică

Funcţia unui fapt social: prejudecăţile rasiste

Să studiem, plecând de la un exemplu precis, desfăşurarea explicaţiei sociologice. Prejudecăţile zise „rasiale”, de exemplu, antisemitismul sau rasismul îndreptat împotriva negrilor constituie fapte sociale ale căror consecinţe pot fi importante. Dacă le analizăm îndeaproape, motivele pe care le dau rasiştii urii lor se dovedesc contradictorii şi sunt infirmate de experienţă. Cauza prejudecăţilor rasiale nu se află în argumentele pe care le avansează rasiştii. Sub aceste argumente, trebuie căutat mai întâi **funcţia** prejudecăţii. Acesta este obiectul sociologiei **funcţionaliste.** John Dollard consideră că **frustraţiile** suferite de membrii grupului social declanşează **reacţii agresive** periculoase pentru colectivitate. Grupul social caută atunci să deschidă pentru aceste tendinţe agresive „supape de siguranţă”, *permissive patterns,* izolând un subgrup a cărui detestare este permisă. Agresivitatea – în lipsa cunoaşterii responsabililor reali ai frustrărilor suferite – se desfăşoară atunci împotriva minorităţilor indicate, împotriva „ţapului ispăşitor”. Nu este însă de ajuns să propui o interpretare (care ar putea fi arbitrară), trebuie să o dovedeşti. Se apelează deci la **istorie** (care ne arată de exemplu că persecuţiile antisemite din secolul al XVI-lea au fost consecinţa unei teribile epidemii de ciumă), la **analiza statistică** (pot fi notate, în statele din sudul Statelor Unite, corelaţii statistice frapante între fluctuaţiile preţului bumbacului şi numărul linşajelor) şi chiar la **experimentarea pe grupuri mici,** practicată mai ales de sociologii americani contemporani. Le-win şi White, de pildă, organizează două grupuri de copii care formează tabere de vacanţă. Unul din aceste grupuri este condus în mod liberal, supraveghetorul lăsând copiilor multă iniţiativă; al doilea grup este supus la un regim autoritar sistematic, supraveghetorul pedepsind sever orice poznă. Această experimentare le permite să facă

următoarea constatare: în timp ce toţi copiii din primul grup par uniţi şi bine dispuşi unii faţă de alţii, în al doilea grup (pe care severitatea supraveghetorului îl pune în situaţie de frustrare) apar reacţii agresive care se desfăşoară nu împotriva supraveghetorului responsabil ci împotriva copiilor cei mai lipsiţi de apărare care servesc drept ţap ispăşitor (apariţia unor „capete de turci”).

Funcţionalism şi explicaţie istorică

Interpretarea funcţionalistă nu este totuşi exhaustivă. Înţelegem bine mecanismul care face să apară un ţap ispăşitor. Dar de ce este luat ca „ţap ispăşitor” acel grup şi nu altul?

De ce negrii sunt uneori reprimaţi în sudul Statelor Unite şi nu în Brazilia sau în insulele Hawai? Sociologia funcţionalistă ne face să înţelegem mecanismul intoleranţei, dar nu dă socoteală de obiectul său. În alegerea obiectului, presimţim adâncimea dimensiunii istorice, şi mecanismele mentale utilizează aici un **dat** de care nu-şi dau seama. Trebuie deci să completăm comprehensiunea funcţionalistă cu explicaţia **istorică.** Prejudecăţile împotriva negrilor la anumiţi plantatori din sudul Statelor Unite se explică pentru că în epoca înfloririi marilor filaturi şi a bumbacului-rege, sclavia negrilor părea o instituţie necesară. Orice voinţă de eliberare a negrilor era deci considerată scandaloasă şi nici azi nu s-au şters pretutindeni amintirile Războiului de Secesiune.

În schimb, în insulele Hawai, independente şi guvernate de un rege negru până în 1898, plantatorii şi negustorii albi au căpătat obişnuinţa de a-i trata pe negri în mod normal. Prejudecata nu are aici rădăcini istorice. Sociologia nu se poate deci lipsi de o explicaţie sociogenetică, adică istorică[197]. Cum spunea deja Durkheim în *Regulile metodei sociologice:* „Atunci când încercăm să explicăm un fenomen social, trebuie să cercetăm separat cauza eficientă care îl produce şi funcţia pe care o îndeplineşte.”

5. Antropologia structuralistă a lui Claude Lévi-Strauss

În decursul ultimilor patruzeci de ani, Claude Lévi-Strauss a reînnoit complet metoda etnologiei, tipul de explicaţie în ştiinţele umane, în lucrările sale celebre: *Les structures élémentaires de la parenté* (1949), *La Pensée sauvage* (1962), *Mythologiques* (1967-1971) şi *La Potière jalouse,* 1985 (consacrate mitologiilor populaţiilor primitive), el respinge istoricismul şi funcţionalismul în favoarea punctului de vedere structuralist.

Moştenirea lingvisticii structurale

Metoda sa constă în a introduce în antropologie modelul de explicaţie ştiinţifică propriu lingvisticii structurale. Acest tip de explicaţie, al cărui părinte este Ferdinand de Saussure (vezi capitolul 6 consacrat limbajului) şi-a arătat fecunditatea cu succesele şcolii lingvistice de la Praga (N. Trubeţkoi şi R. Jakobson). Reamintim pe scurt tema fundamentală a lingvisticii structurale: o limbă este un sistem de semne, o organizare de elemente formale care se combină după anumite reguli de structură. Rezultă de aici trei consecinţe:

a) Punctul de vedere istoric, „diacronic” se estompează în faţa punctului de vedere „sincronic”: esenţialul rezidă în organizarea structurală a elementelor coexistente care caracterizează la un anumit moment un sistem lingvistic. Istoria nu poate da socoteală de raporturile logice pe care le susţin între ele piesele sistemului, ea se referă la evenimentele, la accidentele care modifică, dezorganizează sistemul (în acest caz sistemul integrează modificările într-un nou echilibru).

b) Punctul de vedere pozitivist, empirist (cel al faptelor, al elementelor date în conţinutul lor individual) se estompează în faţa punctului de vedere structuralist al relaţiilor. Nu contează fiecare cuvânt ca atare, nici fiecare sunet articulat (fonem), ci numai diferenţele şi opoziţiile care fac cuvintele semnificative şi fonemele „pertinente” (numeroase exemple găsiţi în capitolul 6).

c) Domnul Jourdain făcea proză fără să ştie că e proză. Aidoma lui, noi vorbim limba noastră fără să cunoaştem legile structurale, combinaţiile logice care o constituie. Suntem conştienţi de vorbirea noastră, dar inconştienţi de structura limbii noastre. Cum o spune însuşi Lévi-Strauss: „limba este o

raţiune umană care are raţiunile ei şi pe care omul nu le cunoaşte“[198].

Vom arăta sumar cum se inspiră antropologia lui Lévi-Strauss din modelul lingvistic cu ajutorul a trei exemple care privesc trei mari fapte umane: regulile căsătoriei, miturile, bucătăria.

1. Regulile căsătoriei

Ca şi limbajul, căsătoria este un schimb: „Eu ţi-o dau pe sora mea şi mă voi căsători cu sora ta.“ Tocmai interdicţia incestului permite schimbul, sistemul sociologic al alianţelor care vine să dubleze sistemul biologic al relaţiilor consanguine: „Exogamia şi limbajul au aceeaşi funcţie fundamentală: comunicarea cu celălalt“.

Antropologia structurală și regulile căsătoriei

Sistemul relaţiilor sociale este un sistem de opoziţii şi de diferenţe care pare a se baza pe o logică „binară“. Trecerea de la natură la cultură se defineşte „prin aptitudinea omului de a gândi relaţiile biologice sub forma unor sisteme de opoziţii: opoziţia între bărbaţii proprietari şi femeile apropriate; printre acestea din urmă opoziţia între soţii, femei dobândite, şi surori şi fiice, femei cedate; opoziţia între două tipuri de legături, legăturile de alianţă şi legăturile de rudenie“[199].

Notăm în această privinţă că interdicţia incestului nu are motive biologice ci motive sociale. Într-adevăr, unele grade de rudenie echivalente din punct de vedere biologic sunt considerate ca diferite şi chiar simetric opuse din punct de vedere social. Aşa, de pildă, în multe societăţi primitive băiatul nu are dreptul să se căsătorească cu fiica unei surori a mamei sale, dar i se recomandă explicit, în schimb, să se căsătorească cu fiica unei surori a tatălui său; o fată nu are dreptul să se căsătorească cu fiul unei surori a mamei sale (sau al unui frate al tatălui său), ci trebuie să se căsătorească cu fiul unui frate al mamei sale (sau cu fiul unei surori a tatălui său). Căsătoria între „veri paraleli“ este prohibită; ea este dimpotrivă recomandată între „veri încrucişaţi“, pentru că aceştia aparţin oarecum la două grupuri sociale distincte şi simetrice între care se efectuează de regulă schimbul. Ca şi fenomenele limbii, elementele de rudenie nu dobândesc o

semnificaţie decât cu condiţia de a se integra într-un sistem de diferenţe şi opoziţii.

Munca cercetătorului antropolog constă deci, în cazul în care a alcătuit inventarul tuturor faptelor din domeniul pe care îl studiază (de exemplu un sistem al înrudirilor), în a elabora un sistem deductiv, un **model** care îi permite **să dea socoteală de structura** logică, subiacentă instituţiilor.

Gândirea se supune starturilor

Prezenţa unei ordini logice, ascunse în instituţiile societăţilor zise „primitive" arată că mintea omenească, din toate locurile şi în toate epocile, funcţionează în acelaşi mod. Nu este remarcabil că cercetătorul are uneori nevoie de resursele matematicii şi logicii moderne pentru a construi un model capabil să desprindă structura unui sistem de rudenie într-o populaţie arhaică? Nu există mentalitate primitivă, „prelogică". Toate instituţiile, toate limbile se bazează pe o logică structurală, comună tuturor minţilor omeneşti.

Trebuie să amintim că aceste structuri sunt elaborate de gândirea inconştientă a oamenilor, şi ştiinţa întâmpină mari dificultăţi în a le regăsi. Aceste structuri sunt infrastructuri. Se ştie că pentru Marx şi pentru Freud, aceşti „maeştri ai bănuielii" (Paul Ricoeur) care l-au influenţat în mare măsură pe Lévi-Strauss la începuturile sale, conflictele indivizilor (Freud) se ascund în spatele pseudomotivelor şi raţionalizărilor înşelătoare ale conştiinţei. Dar inconştientul de care vorbeşte Lévi-Strauss este diferit. Este vorba de elaborarea inconştientă de către mintea omenească a unor sisteme logice. Cum spune foarte judicios Ricoeur, „acest inconştient nu este inconştientul freudian al pulsiunii, al dorinţei (...), este un inconştient mai curând kantian decât freudian, un inconştient categorial, combinatoriu". Mai trebuie adăugat că raţionalitatea structurilor, subiacentă instituţiilor, nu este opera unui subiect transcendental. Intelectualismul lui Lévi-Strauss este „un gen de intelectualism funciar anti-reflexiv, anti-idealist, anti-fenomenologic"[200]. În fond – deşi Lévi-Strauss a insistat mult la începutul carierei sale asupra opoziţiei dintre natură şi cultură –, distincţia între natură şi mintea omenească tinde aici să se şteargă. În definitiv, matematicile şi logica dau socoteală, în ştiinţa modernă, şi de

structura lucrurilor. „Cum mintea este şi ea un lucru, funcţionarea acestui lucru ne instruieşte cu privire la natura lucrurilor: însăşi reflecţia pură se rezumă într-o interiorizare a cosmosului. Ea ilustrează, sub o formă simbolică, structura lumii exterioare.”[201]

2. Miturile

În *Structurile elementare ale înrudirii,* structuralismul lui Lévi-Strauss părea încă apropiat de funcţionalism, pentru că ceea ce regla structura alianţelor era funcţia socială de schimb.

Antropologia structurală şi miturile

Explicând miturile, Lévi-Strauss respinge orice funcţionalism al afectivităţii. Bergson vorbise de „funcţia fabulatorie” (miturile despre nemurire, de exemplu, având funcţia de a compensa teama de moarte). Mai recent, etnologul Abraham Kardinier considera că, în miturile despre mâncătoarele de oameni, indigenii din insulele Marchize exprimă angoasele lor (teama de femei într-o populaţie unde raritatea lor relativă le face preţioase şi redutabile, şi teama de foamete, teama de a nu mânca traducându-se în teama de a fi mâncat). Aceste explicaţii sunt facile şi arbitrare, sociologul facând din mituri, după bunul său plac, simpla reflectare a angoaselor provocate de instituţii, sau o compensaţie la aceste angoase. Pentru Lévi-Strauss este paradoxal să se apeleze la afectivitate (adică tocmai iraţionalul) ca principiu de explicaţie: „Ceea ce este rebel la explicaţie nu este potrivit, prin aceasta, să servească drept explicaţie.”

În mituri, după cum se ştie, totul este posibil, totul se poate întâmpla, şi totuşi miturile de pretutindeni şi din toate timpurile se aseamănă! Aceasta înseamnă că **iraţionalitatea lor aparentă ascunde structuri logice permanente.** Miturile se situează într-o istorie foarte depărtată, fabuloasă („era foarte demult”) sau „era înainte de începutul timpurilor”), ceea ce constituie tocmai un mijloc de a elimina punctul de vedere istoric, „diacronic”.

Exemplul mitului lui Oedip

În povestirea mitică însăşi – şi trebuie luate în considerare toate versiunile, toate variantele ei – Lévi-Strauss caută înainte de orice **sisteme de relaţii.** Mitul lui Oedip, de exemplu, trebuie să fie analizat în termeni de relaţii care formează între ele **opoziţii.** Lévi-Strauss propune „să grupăm în coloane pachetele de relaţii care au toate trăsături comune". De pildă, o primă coloană grupează trăsăturile în cadrul cărora relaţiile consangvine sunt supraevaluate (Oedip se căsătoreşte cu mama sa Iocasta, Antigona îndeplineşte onorurile funebre pentru fratele ei nevrednic); o a doua coloană reuneşte cazurile de relaţii consangvine subevaluate (Oedip îl ucide pe Laios – tatăl său, Eteocle îşi ucide fratele); o a treia coloană reţine trăsăturile care îl arată pe om învingând monştri htonieni, simboluri ale gliei-mamă (Cadmos ucide dragonul, Oedip ucide Sfinxul); o a patra coloană reţine toate infirmităţile care arată că omul rămâne supus forţelor htoniene (Labdacos, tatăl lui Laios, este şchip; Laios, tatăl lui Oedip, este strâmb; Oedip are picioarele umflate). Opoziţia între faptele din coloana întâi şi cele din coloana a doua se regăseşte în opoziţia între faptele din coloanele a treia şi a patra. Mitul traduce astfel în felul său aporiile logice ale dualităţii acelaşi-altul. Acelaşi se naşte din acelaşi ori din altul?

3. Bucătăria

Bucătăria îl interesează cu osebire pe Lévi-Strauss pentru că „împreună cu limbajul ea constituie o formă de activitate umană cu adevărat universală"[202]. Lévi-Strauss apropie triunghiul culinar crud, preparat[203] şi putred de triunghiul vocalic (ale cărui vârfuri sunt *a u i)* şi de triunghiul *(p k t)* al lingviştilor. El pune în evidenţă opoziţii şi diferenţa în acest „câmp semantic triunghiular". Preparatul şi putredul se opun crudului, precum transformatul se opune netransformatului. Preparatul şi putredul se opun între ele ca „transformarea culturală şi transformarea naturală". În interiorul categoriei preparatului, putem opune friptul şi fiertul (friptul, mai aproape de crud, este „de partea naturii"; fiertul, care cere o mediere prin marmită şi apă este „de partea culturii"). Fiertul, preparat „pe dinăuntru", ţine de o

„endobucătărie” de folosinţă intimă, friptul, preparat „pe dinafară” este rezervat mai curând invitaţilor. Lévi-Strauss trage de aici concluzia: canibalismul prin frigere trebuia să fie regula pentru consumarea corpului unui străin, în timp ce cadavrul unei rude (endobucătăria) era fără îndoială cel mai adesea fiert!

La acest nivel, imitarea „modelului” lingvistic ni se pare a ţine mai degrabă de analogie şi metaforă decât de rigoare ştiinţifică, şi căutarea unei „logici binare” permanente ne face să ne gândim mai mult la un joc filozofic sclipitor decât la un demers cu adevărat ştiinţific.

III. CONCLUZII

Ştiinţele umane sunt oare ştiinţifice?

Ştiinţă şi subiectivitate

Am încercat să oferim o idee despre condiţia actuală a ştiinţelor umane. Rezultatele obţinute – progresele reale realizate în cunoaşterea omului şi a oamenilor – ne interzic să refuzăm orice valoare ştiinţelor umane. Argumentul adversarilor lor, bazat pe faptul că stările sufleteşti, sentimentele omeneşti nu sunt decât modurile de a fi ale unor conştiinţe secrete, că ele nu sunt cunoscute decât de cel care le trăieşte, acest argument nu poate fi acceptat. Ştiinţele umane se referă la fapte obiective: evenimentele pe care istoricul le reconstruieşte plecând de la documente, ansamblul instituţiilor, al datelor juridice, lingvistice, al practicilor colective pe care le examinează sociologul, comportamentele observate sau provocate de către psiholog, sunt date exteriorizate, şi, dacă vrem să folosim un limbaj mai filozofic, manifestări a ceea ce Hegel numea „spiritul obiectiv”.

Fără îndoială, studiul tuturor acestor fapte umane se izbeşte de dificultăţi pe care le-am subliniat pe larg. În primul rând, cel care studiază oamenii este el însuşi om. Psihologul poate avea şi el complexele sale (deşi psihanaliştii sunt obligaţi să se supună în prealabil psihanalizei), istoricul trăieşte într-o epocă istorică, este el însuşi într-o oarecare

măsură produsul timpului său. Sociologul nu este un spirit pur, ci omul unei familii, unei clase sociale, unei naţiuni. Economistul trăieşte într-un anumit sistem economic şi uneori dintr-un sistem economic (dacă se pune în slujba „clasei” dominante). De unde pericolul de parţialitate, perspectivele aproape inevitabil (cel puţin în parte) subiective. Recunoaşterea onestă a acestei dificultăţi şi a acestui pericol constituie de altfel singurul mijloc de a le fi într-o mai mică măsură victimă.

Pe de altă parte, în multe cazuri cunoaşterea faptelor umane se introduce ca un nou factor determinant în realitatea acestor fapte, şi nu este uşor de apreciat importanţa acestui factor „perturbator”.

Mai mult, în timp ce fizicianul şi chimistul lucrează în laborator în condiţii – de exemplu, de temperatură, de presiune – bine determinate, şi observă reacţii care depind de factori în număr limitat, investigaţia unui „fapt uman” ar cere acea analiză infinită pe care Leibniz o rezerva lui Dumnezeu.

Măsurarea şi semnificaţiile

Experimentarea nu este aici întotdeauna posibilă. Poate fi ea înlocuită eficace prin confruntările istorice şi analizele statistice? Ce trebuie să gândim despre prelucrarea matematică a rezultatelor obţinute? Kant afirma că ştiinţificitatea unei discipline atârnă de prezenţa în ea a elementului matematic. În acest caz, ştiinţele umane ar fi din ce în ce mai ştiinţifice, întrucât (şi mai ales de câţiva ani) ele utilizează tot mai mult instrumentul matematic. Stau mărturie analiza „factorială” a inteligenţei, progresele remarcabile ale „econometriei”. Dar rigoarea fără seamăn a prelucrării matematice a unei anchete de opinie publică, de exemplu, nu garantează siguranţa nici a metodelor de informare care au precedat-o, nici a interpretărilor care îi vor urma. Căci esenţialul constă în a interpreta, în a sesiza semnificaţia comportamentelor umane. Am vorbit despre progresele pe care le-a făcut posibile metoda psihanalitică în acest domeniu al elucidării semnificaţiilor. Dar şi aici, alături de unele descoperiri geniale, nu au fost întotdeauna evitate interpretările arbitrare, extrapolările temerare.

Judecăţile de valoare

Orice ştiinţă este handicapată la începuturile ei de anumite preocupări pentru valoare. Aristotel distingea mişcările „naturale” şi mişcările „violente”, alchimiştii opuneau aerul „pur” şi aerul *viciat,* metalele „ignobile” şi metalele „preţioase”. În ştiinţele umane, această atitudine este evident şi mai tenace. Elevii declară în mod spontan că scopul psihologiei este să ne facă să cunoaştem „calităţile” şi „defectele” noastre, cei dintâi istorici amestecau în povestirile lor entuziasm şi indignare. Trebuie să învăţăm să studiem faptele umane în afara oricărei preocupări de „valoare”, să le studiem pentru ceea ce sunt ele, să încercăm să dăm la iveală semnificaţia şi geneza lor fără a adopta atitudinea judecătorului.

Perspectiva moralistului trebuie cu grijă exclusă în primul rând din ştiinţele morale! Pentru a cunoaşte pasiunile, este mai bine să le abordăm din perspectiva lui Freud decât din acea a lui Bossuet!

Aceasta nu vrea să spună – ba dimpotrivă – că omul trebuie să renunţe să acţioneze asupra destinului său. Descoperirile din ştiinţele umane pot fi tocmai instrumentul preţios al progresului uman. Dar aceste descoperiri nu vor fi obţinute decât dacă omul ştie să adopte faţă de el însuşi atitudinea obiectivității ştiinţifice. Un studiu minuţios al inadaptării şcolare, al condiţiilor sale multiple este mai valoros decât un discurs sever (pe cât de bine intenţionat pe atât de neputincios) despre lenea copiilor! La fel, cercetările criminologice pozitive sunt mai fecunde decât imprecaţiile împotriva „răutăţii” omeneşti.

Libertatea umană nu exclude determinismul

Întâlnim aici o obiecţie adresată adesea ştiinţelor umane. Omul este liber, ni se spune, şi aceasta exclude **cercetarea cauzelor care îi determină atitudinile.** Această obiecţie *a priori* nu rezistă analizei. Libertatea umană nu este un liber-arbitru gratuit. **Orice conduită are motivaţii.** A fi liber nu înseamnă a acţiona fără motive (aşa ceva nu există), ci a acţiona din motive cântărite cu maturitate şi bine gândite. Adevărata libertate ar însemna înflorirea, realizarea totală a omului, cucerirea fericirii. Aşa înţeleasă, **libertatea – departe de a fi negată de ştiinţele**

umane – are tocmai nevoie de ele pentru a se realiza! Cum să ne eliberăm de tot ce ne aserveşte – nevroze, crime, mizerii, dezordini, război – dacă nu încercând să le cunoaştem în mod ştiinţific cauzele? Punctul de plecare al ştiinţelor umane îl constituie nelinişstea umană, suferinţele omului în relaţiile cu el însuşi. Sfârşitul – ideal – care le-ar putea fi conferit ar fi rezolvarea contradicţiilor, reconcilierea omului cu sine (graţie unor tehnici eficace).

IDEILE ESENŢIALE

Sunt posibile ştiinţele omului? Omul, autor al ştiinţelor, se poate considera la rându-i ca obiect al ştiinţei? Fără îndoială, sociologia, economia, istoria, psihologia există sub forma unor discipline organizate. Dar sunt ele ştiinţe cu acelaşi titlu precum chimia şi biologia? Care este statutul lor epistemologic?

Ştiinţele umane se străduiesc – ca toate ştiinţele – să construiască fapte obiective. Istoria pleacă de la mărturii metodic criticate şi confruntate cu vestigiile arheologice. Sociologia se străduieşte să definească fapte sociale obiective (de exemplu, rata practicii religioase, sau rata sinuciderii la o sută de mii de locuitori). Economia pleacă de la date măsurabile cum ar fi preţul, producţia, cantitatea de monedă, salariile. Psihologia se străduieşte să definească situaţii şi comportamente obiectiv reperabile şi măsurabile.

Dar mai multe dificultăţi grave pun sub semnul întrebării ştiinţificitatea acestor cercetări. Mai întâi subiectivitatea observatorului este adesea greu de pus între paranteze. Raymond Aron a arătat, de exemplu, că istoricul nu poate survola istoria, nu o poate constitui din punctul de vedere al lui Sirius, întrucât este el însuşi om, trăieşte în istorie, aparţine unei epoci, unei ţări, unei clase sociale. *Istoria ştiinţifică este un act al istoricului care aparţine el însuşi unui moment al realităţii istorice.* Istoricul îşi constituie inevitabil viziunea asupra istoriei plecând de la perspective *a priori* filozofice sau politice. După aceea, numai în mod excepţional pot fi izolate serii de fapte în felul în care reuşeşte acest lucru chimistul sau fizicianul în laborator. Fără îndoială psihologul poate studia învăţarea sau uitarea unei serii de cuvinte la un subiect. Dar atunci când Durkheim descoperă din statistici că în Prusia protestanţii se sinucid în mai mare măsură decât catolicii, el neglijează numeroşi factori: acei catolici prusieni sunt în majoritate ţărani de origine poloneză. Rata lor de sinucidere scăzută se explică oare prin religia lor, prin situaţia lor de ţărani, prin originea lor naţională?

În sfârşit, nu ne putem mulţumi cu *explicarea* comportamentelor umane prin corelarea aspectelor lor

măsurabile. Trebuie şi să le î*nţelegem,* adică să descoperim semnificaţiile lor. Fără îndoială demersul hermeneutic, interpretarea sensului urmăreşte un obiectiv ştiinţific deoarece caută să descopere – dincolo de semnificaţia pe care oamenii o dau ei înşişi conduitelor lor – adevăratul sens al acestora, de obicei inconştient. Dar slăbiciunea interpretărilor freudiene şi marxiste (de altfel multiple şi contradictorii), oricât de ingenioase par, constă în aceea că ele, cum va spune Karl Popper, sunt *irefutabile!* Altfel zis, nu există proceduri experimentale susceptibile de a dovedi că o interpretare sau alta este falsă. Or, tocmai în acesta rezidă orice demers cu adevărat ştiinţific: posibilitatea de a supune o ipoteză la un control experimental susceptibil eventual de a o respinge.

LECTURI

BRAUDEL, F., *Écrits sur l'histoire,* Flammarion; *La Méditerranée,* Champs-Flammarion.
CHAUNU, P., *Histoire quantitative, histoire sérielle,* Armand Colin.
MARROU, H. I., *De la connaissance de l'histoire,* Points Seuil.
ARON, R., *Les étapes de la pensée sociologique,* Gallimard.
BOUDON, R., *La logique du social,* Hachette, colecţia *Pluriel.* (vezi şi *Texte sociologice alese,* Humanitas, 1990).
DURKHEIM, E., *Regulile metodei sociologice,* trad. rom., Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1974.
WEBER, M., *Etica protestantă şi spiritul capitalismului,* trad. rom., Humanitas, 1993.
LÉVI-STRAUSS, C., *Les Structures élémentaires de la parenté.* Plon. *Tropice triste,* trad. rom., Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1968; *Gândirea sălbatică,* trad. rom., Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1970; *Antropologia structurală (I),* trad. rom., Editura Politică, Bucureşti, 1978; *Antropologie structurale* (II), Plon.

SUBIECTE DE REFLECŢIE ŞI DEZBATERE

■ Prin ce anume istoria reprezintă în acelaşi timp o învăţătură indispensabilă şi o ştiinţă imposibilă?
■ De ce vremurile trecute trezesc încă pasiunile?
■ Ştiinţele umane pot adopta metodele ştiinţelor naturii?
■ Putem vorbi de „ştiinţa omului" fără a ne contrazice?
■ Se poate constitui o ştiinţă a omului fără a nega libertatea umană?
■ Pluralitatea ştiinţelor omului nu contrazice proiectul filozofic de a gândi omul?
■ De ce este dificilă obiectivitatea în ştiinţele umane?
■ Filozofia se reduce la reflecţia asupra omului?
■ Desprindeţi importanţa filozofică a textului care urmează pe baza analizei sale sistematice:

„Personajele chemate să figureze pe scena istoriei (a istoriei aşa cum este ea înţeleasă de obicei şi cum trebuie cel mai adesea să fie înţeleasă), monarhi, tribuni, legiuitori, oşteni, diplomaţi, joacă un rol activ, intervin cu titlu de cauze eficiente în determinarea fiecărui eveniment în parte. Ei câştigă sau pierd bătăliile, instigă sau reprimă revoltele, formulează legile şi tratatele, elaborează şi votează constituţiile. Şi cum ajung ei înşişi pe scenă ca urmare a unor combinaţii politice, prima impresie este că politica generează şi conduce tot restul. Totuşi, dintre toate sectoarele istoriei, istoria politică este domeniul în care fortuitul, accidentalul, neprevăzutul deţin cea mai însemnată pondere: încât, pentru filozoful „care dispreţuieşte faptul", care nu prea se sinchiseşte de accidental şi fortuit, oricât de strălucitor ar fi meteoritul, oricât de răsunătoare ar fi explozia, întreaga istorie s-ar expune riscului de a fi atinsă de acelaşi dispreţ ca şi capriciile politicii, dacă n-ar fi mai multă aparenţă decât realitate în această conducere a istoriei de către politică, asemeni unei roţi călăuzitoare, şi dacă nu ar trebui să deosebim între capriciul omenesc, cauză a evenimentelor şi raţiunea evenimentelor care în cele din urmă precumpăneşte asupra capriciilor hazardului şi ale oamenilor." (Cournot)

CAPITOLUL 11

Ideea de adevăr, iraţionalul, sensul

Demers ontologic, demers critic

Conştiinţa naivă nu cunoaşte decât lucruri şi se ignoră pe sine în calitate de conştiinţă. De exemplu, spun în mod spontan: „în faţa mea se află o lampă, sub picioarele mele este un covor, pe balcon sunt flori”. Nu gândesc mai întâi actul minţii mele prin care afirm toate acestea; gândirea mea uită de sine, se estompează în faţa lucrurilor pe care le afirmă. Primul demers al spiritului este deci **ontologic.** El afirmă lucrurile, fiinţa, existenţa.

Dobândesc totuşi destul de repede experienţa erorii. De exemplu, îmi spun: „este o vrabie pe balcon”; mă apropii şi observ că nu este decât o hârtiuță cenuşie. Aşadar nu era vrabie, dar crezusem că văd o vrabie. Crezusem... Gândirea mea, orientată mai întâi către lucruri, revine asupra ei însăşi; reflectez asupra cunoaşterii mele, mă întreb care este valoarea ei. Acest al doilea demers al spiritului este demersul **critic** care se opune demersului ontologic. Încetând să afirm obiectul, revin asupra propriei mele afirmaţii, o pun sub semnul întrebării, mă interoghez asupra acestui act de afirmare. Această întoarcere critică, această reflexie asupra propriei mele gândiri, asupra mecanismului şi valorii sale, mă incită să formulez o **teorie a cunoaşterii.** Ce este adevărul, există numai un adevăr? Există grade de adevăr? Aceste trei întrebări – de altfel strâns legate – vor fi examinate aici pe rând.

Ne vom întreba mai întâi care este **natura** adevărului, dacă există **criterii** pentru a distinge adevărul de fals, ce definiţie a adevărului putem accepta.

După aceea vom examina dacă aceste criterii sunt efectiv aplicabile, dacă există cel puţin un adevăr pe care să-l putem atinge, sau dacă trebuie, cum gândesc scepticii, să renunţăm la aşa ceva. Aceasta este, dacă vreţi, problema **existenţei** adevărului.

În sfârşit, dacă se recunoaşte că adevărul este accesibil, rămâne să ne întrebăm dacă nu există diverse genuri de adevăr. Ipoteza unui fizician sau a unui chimist, supusă

verdictului experienţei, nu este defel de acelaşi ordin cu interpretarea unui psihanalist. Categoria de **raţionalitate** (care triumfă în ştiinţele exacte) nu trebuie oare să fie deosebită de alte forme de inteligibilitate şi, de exemplu, de categoria de **sens** (sau **semnificaţie**) proprie disciplinelor „interpretative”, proprie hermeneuticii?

1. Natura adevărului, adevăr şi realitate

Limbajul comun confundă adeseori termenii **realitate** şi **adevăr,** în fapt, se cuvine să-i distingem cu atenţie. Un obiect (acest covor, această lampă), o fiinţă vor fi calificate drept reale. Această lampă este reală, altfel spus ea există; acest birou este real. N-ar avea însă nici un sens să spunem: acest birou, această lampă sunt adevărate (sau false). Adevărul este o valoare care priveşte o judecată. Aşa, de exemplu, judecata: „Acest birou există, acest birou este roşu” este o judecată adevărată, sau o judecată falsă. „Adevărul” sau „falsitatea” califică deci nu obiectul însuşi, ci valoarea aserţiunii mele.

Totuşi, în unele cazuri limbajul pare să atribuie obiectului adevărul sau falsitatea. Luaţi aminte, când spuneţi: dinţi falşi, bancnote false, un fals Rembrandt, un fals Vermeer, desemnaţi obiectele care sunt reale. Falsitatea este aici absenţa unei **valori** la care ne referim. Ca dovadă, dinţii falşi sunt o adevărata proteză dentară; bancnotele false, adevărată hârtie, falsul Rembrandt, un Dupont adevărat; şi falsul Vermeer, un Van Meegeren adevărat. Mai exact, judecata prin care afirmăm că tabloul atribuit lui Vermeer este în realitate al lui Van Meegeren este o judecată adevărată.

Odată admis acest punct, trebuie să cercetăm acum care este criteriul adevărului. Cum putem recunoaşte, caracteriza, defini judecata adevărată?

1. Se identifică oare adevărul cu evidenţa?

Evidenţa în concepţia lui Descartes şi Spinoza

Răspunsul cel mai simplu **este** următorul: judecata adevărată se recunoaşte după trăsăturile ei intrinseci: ea se

dovedeşte adevărată prin sine însăşi, se manifestă prin **evidenţa** sa. Acesta este punctul de vedere al lui Spinoza *(Etica,* II, 43). „Adevărul îşi este propriul său semn *(verum index sui).* Cel ce are o idee adevărată ştie în acelaşi timp că are această idee şi nu se poate îndoi (...). Ce putem avea mai clar şi mai cert ca normă a adevărului decât ideea adevărată? Aşa cum lumina se face cunoscută pe sine şi face să se cunoască întunericul, la fel adevărul este propriul său criteriu şi de asemenea criteriul erorii." Pentru Descartes, ca şi pentru Spinoza, **o idee clară şi distinctă** care apare evidentă este o idee adevărată şi nu rămâne nimic de căutat dincolo de ea. „Ideile care sunt clare şi distincte nu pot fi niciodată false", spune Spinoza. La rândul său Descartes scrie: ,,Şi observând că acest adevăr: *gândesc, deci exist* era atât de stabil si de sigur încât şi cele mai extravagante presupoziţii nu erau în stare să-l zdruncine, am considerat că puteam să-l adopt fără ezitare ca prim principiu al filozofiei (...). După aceea am examinat ceea ce se cere în genere unei propoziţii pentru a fi adevărată şi sigură; căci din moment ce tocmai descoperisem una despre care ştiam că este aşa, am gândit că trebuie să ştiu şi în ce constă această certitudine. Observând că nu există în acest *gândesc, deci exist* nimic care să mă asigure că spun adevărul, în afară de faptul că văd foarte clar că pentru a gândi trebuie să exişti, am considerat că pot să adopt ca regulă generală ideea că lucrurile pe care le concepem foarte clar şi foarte distinct sunt toate adevărate." *(Discurs asupra metodei,* partea a IV-a).

Evidenţa poate fi o iluzie

Această concepţie despre adevăr poate fi periculoasă căci evidenţa este prost definită. Noi resimţim un sentiment al evidenţei, o impresie de evidenţă. **Dar trebuie să acordăm acestei impresii o valoare absolută?** Descartes a simţit dificultatea pentru că, după ce a afirmat că ideile noastre clare şi distincte sunt adevărate, recunoştea „că rămâne o oarecare dificultate în stabilirea celor pe care le concepem în mod distinct (...)"

În realitate, impresia trăită a certitudinii nu este suficientă pentru a caracteriza judecata adevărată. Căci poţi să crezi că te afli în posesia adevărului şi totuşi să te înşeli.

Pot încerca un sentiment de certitudine foarte puternic şi sincer, şi totuşi mă pot afla în eroare. Aceasta este o obiecţie gravă adusă teoriei evidenţei-adevăr.

Cum să deosebim falsele evidenţe de cele adevărate? Ar fi aici necesar un **criteriu.** Descartes, spunea Leibniz, „a instalat adevărul la pensiunea evidenței, dar a neglijat să ne dea adresa acesteia". Adeseori pasiunile, prejudecăţile, tradiţiile oferă contrafaceri ale evidenţei. Avem tendinţa de a considera clare şi evidente opiniile care ne sunt cele mai familiare, acelea cu care ne-am obişnuit. Ideile prea clare, cum spune Albert Bayet, sunt adesea „idei moarte". În schimb, ideile noi, revoluţionare se fac cu greu acceptate. În numele evidenţei, al pretinsei evidenţe, **adică** al tradiţiilor bine fixate şi al gândurilor obişnuite, gânditorii oficiali, instalați în conformismul lor, au criticat întotdeauna pe marii creatori de idei noi. Academia de ştiinţe îl ia în derâdere pe Pasteur întocmai cum vechii chimişti luaseră în derâdere descoperirile lui Lavoisier. Adevărurile cele mai fecunde, departe de a se impune de la început ca evidenţe, sunt propuse dimpotrivă în uimire şi scandal. Sentimentul de evidenţă, de certitudine este o dată pur psihologică, pur subiectivă, care nu poate oferi adevărului un fundament obiectiv.

2. Este adevărul copia realităţii?

Adevărul reflectare

O idee nu ar fi deci calificată drept „adevărată" sau „falsă" în ea însăşi, prin caracteristicile sale intrinseci, ci numai prin conformitatea sau neconformitatea sa cu realitatea. Scolasticii spuneau: „**Adevărul este conformitatea gîndirii noastre cu lucrurile**" *(adaequatio rerum et intellectus).* Adevărată este ideea fidelă realităţii.

Această definiţie este incontestabilă dar imprecisă. Căci rămâne să interpretăm această conformitate, această fidelitate a gândirii adevărate faţă de real. Simţul comun îi dă o interpretare prea simplă: adevărul ar fi **o simplă copie a realităţii,** prezenţa însăşi a realităţii în conştiinţa mea care o recunoaşte. Cunoştinţa adevărată ar fi o simplă receptare a realităţii.

Adevărul este o construcţie

Ne propunem să arătăm că această noţiune de adevăr-copie nu are niciun sens, că orice judecată adevărată este o reconstrucţie inteligibilă a realului, că ea presupune o activitate a minţii şi nu este o simplă reflectare pasivă. Această remarcă se aplică adevărului în sens artistic) precum şi adevărului în sens ştiinţific şi filozofic.

Pentru simţul comun, adevărul artistic nu este decât o reflectare fidelă. Între două portrete ale străbunicului nostru patern, dintre care unul este un tablou de Carolus Durand şi celălalt o fotografie de Pierre Petit, simţul comun nu ezită: în pofida asemănării „interioare" a portretului pictat, doar fotografia este adevărată. La fel, pentru simţul comun, mulajul este mai adevărat decât sculptura.

Nu este nevoie de prea multă reflecţie pentru a depăşi acest punct de vedere. Dacă fotografiaţi un automobil care rulează cu 120 km/oră, cu un timp de expunere foarte scurt, imaginea obţinută, înşelătoare în ciuda „fidelităţii" sale, ar da impresia de imobilitate absolută. Dimpotrivă, admirăm în *Derby d'Epsom* de Géricault, caii care galopează în goana mare. Această impresie de viaţă ne este dată în ciuda unei infidelităţi „literale". Niciodată niciun cal n-a putut avea, ca în opera pictorului, picioarele dinainte în prelurigirea picioarelor dinapoi. La fel *Omul care merge,* de Rodin, dacă pare adevărat, nu este real. Căci, în mersul real, picioarele nu sunt niciodată amândouă lipite de sol, unul din ele se află neapărat în aer (de fapt, în fotografie, un om care merge are adesea aerul de a sări într-un picior). Adevărul artistic nu este deci copie şi reflectare, ci structurare, transfigurare. Arta, spune André Malraux, în *Vocile tăcerii,* „este acel ceva prin care formele devin stil". Adevărul nu este aici realitatea brută stilizată, ci un real transfigurat, regândit de spirit.

La fel, adevărul ştiinţific presupune o întreagă reconstrucţie a experienţei prin concepte. Nu doar că faptele sunt legate între ele prin legi necesare, dar judecata adevărată nu atinge faptul decât prin intermediul unor tehnici experimentale. De exemplu, judecata: „În această dimineaţă la ora opt şi cinci minute, erau 17 grade", care pare foarte simplă şi elementară, presupune deja un nivel înalt de

abstracţie şi diverse tehnici experimentale: mai întâi tehnicile relative la măsurarea timpului, apoi utilizarea termometrului. Pentru ca auditoriul meu să înţeleagă sensul acestei judecăţi, trebuie ca el să ştie că vorbesc de grade Celsius, trebuie să ştie cum căldura dilată corpurile şi că spunând „sunt 17 grade", indic înălţimea alcoolului într-un tub mic ataşat la o riglă gradată sprijinită de fereastra mea. A spune că sunt 17 grade înseamnă a vorbi un limbaj de iniţiat. Judecata mea se referă la tehnica termometrului, care presupune ea însăşi teoria dilatării. „Un instrument nu este decât o teorie materializată" (Bachelard). Judecata adevărată transpune şi reconstruieşte realitatea printr-o întreagă reţea de manipulări tehnice şi operaţii intelectuale. Dacă adevărul este „operatoriu", criteriul adevărului nu va fi oferit de succesul practic al „operaţiei"? Vom examina acum tocmai acest punct de vedere „pragmatic".

3. Ideea adevărată este ideea care reuşeşte?

Adevăr şi succes

Pragmatismul susţine, prin filozoful american William James (1842-1910), că singurul criteriu al adevărului este succesul. Gândirea se află în serviciul acţiunii. Ideile nu sunt decât unelte de care ne folosim pentru a acţiona: ideea adevărată este ideea cea mai rentabilă, aceea care are randamentul cel mai mare, care este cea mai eficace.

Pentru a aprecia valoarea acestei teorii, ar trebui să ştim ce sens să dăm formulelor lui James. Ideea adevărată este ideea utilă. Dar ce înseamnă „util"? Trebuie să luăm cuvântul în sens de **verificabil?** În acest caz, pragmatismul este foarte acceptabil. Descartes însuşi, oricât de ataşat a fost „ideilor înnăscute" şi evidenţelor pure, recunoştea că găsim mult mai multe adevăruri în raţionamentele pe care le face omul obişnuit cu privire la ceea ce-l interesează, şi în legătură cu care evenimentele l-ar sancţiona dacă ar judeca greşit, decât în raţionamentele pe care le face un om de litere în cabinetul său, speculaţii care nu produc niciun efect practic..."

Din nefericire cuvântul „util", aşa cum este el întrebuinţat de pragmatişti, are sensul cel mai larg şi mai vag.

W. James n-a făcut niciodată nimic pentru a-i risipi echivocul. El scrie: „Adevărat este ceea ce e avantajos **în orice fel**.”

Astfel o lege fizică sau chimică este adevărată dacă are aplicaţii tehnice fecunde. Dar şi o credinţă politică este adevărată dacă îmi dă o „conştiinţă bună”, dacă mă justifică; o teorie filozofică este adevărată dacă îmi calmează neliniştea, dacă îmi asigură „confortul intelectual”; o religie este adevărată dacă este consolatoare, dacă îmi permite să mă ameliorez din punct de vedere moral. Întocmai tuturor celorlalte idei, ideea de Dumnezeu nu este adevărată decât dacă este rentabilă, şi W. James declară deschis: „Dumnezeu este un lucru de care ne folosim.”

În această perspectivă, adevărul încetează de a fi o valoare a raţiunii pentru a deveni o valoare a existenţei. Saint-Exupéry declară în *Pământul oamenilor:* „Adevărul pentru om este ceea ce face din el un om*”*. Adevărul este ceea ce mă deschide, ceea ce „mă eliberează” şi mă împlineşte: „Adevărul nu e defel ceea ce se demonstrează. Dacă în acest pământ şi nu în altul portocalii dezvoltă rădăcini solide şi se încarcă de fructe, tocmai acest pamânt este adevărul portocalilor. Dacă această religie, această cultură, această scară de valori (...) şi nu altele favorizează plenitudinea omului, liberează în el un mare domn care se ignoră, înseamnă că această scară de valori, această cultură sunt adevărul omului.”

Adevărul poate fi „trist”

Se poate vorbi despre adevăr şi eroare? În această perspectivă pot exista mai multe adevăruri contradictorii întrucât oameni diferiţi îşi pot găsi utilitatea în sisteme opuse, pot fi satisfăcuţi de afirmaţii contradictorii, însăşi eroarea devine în acest caz un pseudoadevăr pragmatic. Are puţină importanţă, gândeau unii în timpul afacerii Dreyfus, că Dreyfus fusese condamnat pe baza unor mărturii eronate: trebuie să considerăm condamnarea ca fiind dreaptă căci o reluare a procesului ar dăuna partidului naţionalist. Un polemist scria: „O eroare, atunci când este franceză, nu mai este eroare.”

Pragmatismul răpeşte cuvântului adevăr orice semnificaţie. Foarte adesea descoperirea adevărului este

neplăcută pentru pasiunile, înclinaţiile şi deprinderile noastre. Uneori, spunea Renan, adevărul este „trist”. Fostul abate Loisy (excomunicat pentru concepţiile sale eretice) citează în *Memoriile* sale o scrisoare pe care a primit-o în 1916 de la Mignot, episcop de Albi, care rămăsese prietenul său. Cum Loisy îi scrisese că pregăteşte o carte despre religie ale cărei linii mari i le prezenta cerându-i părerea, episcopul îi răspunse: „Vai! mă tem dinainte că o s-o găsesc prea adevărată.” Un asemenea răspuns n-ar avea niciun sens în perspectiva sa pragmatică: adevărul este ceea ce raţiunea demonstrează (sau crede că demonstrează) şi care răscoleşte sufletul, tulbură obişnuinţele, angoasează fiinţa vie. Faptul că o afirmaţie este consolatoare, reconfortantă, liniştitoare nu face din ea un adevăr. Dimpotrivă, aici trebuie pus în gardă spiritul critic: „Adevărurile consolatoare, spune Jean Rostand, trebuie să fie demonstrate de două ori.” Împotriva pragmatismului trebuie să restaurăm drepturile obiectivităţii, împotriva preocupării obiective şi largi pentru „interes”, pentru „utilitate” trebuie să revalorizăm exigenţele „verificărilor” obiective.

4. Adevărul este noncontradicţia unui sistem de judecăţi

Într-o perspectivă raţionalistă adevărul poate fi definit ca **non-contradicţia** unui sistem de judecăţi. Această definiţie convine în acelaşi timp adevărului zis „formal” şi adevărului „experimental”.

a) Adevărul formal

Fie, de exemplu, următorul silogism:

Premisa majoră: Toţi oamenii sunt cinstiţi

Premisa minoră: Dupont este om

Concluzia: Deci Dupont este cinstit

Concluzia „Dupont este cinstit” este logic corectă. Ea este necontradictorie în raport cu premisele. Concluzia se **identifică** cu premisa majoră întrucât premisa minoră îmi dă dreptul să substitui expresiei **Toţi oamenii** (sunt cinstiţi) expresia **Dupont** (pentru că Dupont face parte din „clasa” oamenilor).

Concluzia „Dupont este cinstit” este formal adevărată în raport cu premisele pentru că se identifică cu premisele, pentru că spune „acelaşi lucru”: este „tautologică”. Dar atât concluzia cât şi premisele pot fi **material false.** E posibil ca Dupont să nu fie cinstit, căci este fără îndoială fals, sub raport material, că toţi oamenii sunt cinstiţi. **Adevărul formal nesocoteşte deci realitatea, el este numai acordul minţii cu propriile sale convenţii.** Adevărul formal triumfă în matematici. De exemplu, afirm că suma unghiurilor unui triunghi este egală cu două unghiuri drepte; această afirmaţie este adevărată, este falsă? Este adevărată (necontradictorie) dacă admit postulatele lui Euclid, este falsă (contradictorie) dacă hotărăsc să adopt o axiomatică neeuclidiană[204].

b) Adevărul experimental

O propoziţie de felul „În acest moment plouă” aspiră la adevărul material, experimental şi nu doar formal. Este o afirmaţie care priveşte realul. Dar este uşor de arătat că şi aici criteriul adevărului este noncontradicţia judecăţilor mele, acordul şi identificarea enunţurilor mele despre un dat material. Spun „plouă” pentru că, aplecat asupra muncii mele, aud picăturile de apă lovind geamul ferestrei. Această judecată izolată nu ar putea fi considerată ca adevărată decât dacă este verificată; altfel spus, dacă nu contrazice judecăţile diverse pe care le pot formula în acest moment, în diferite condiţii experimentale, asupra realităţii. De exemplu, mă duc la fereastră, văd că plouă, şi constat că jos strada este udă. Toate aceste judecăţi, „aud picăturile de apă”, „văd ploaia”, „strada e udă” sunt necontradictorii: am verificat deci că plouă.

Dar este oare posibilă o verificare completă, definitivă? Suntem noi capabili să descoperim un adevăr sigur? În fapt, nu este suficient să determinăm criterii teoretice, trebuie să ştim şi dacă ele se aplică practic. Există un singur adevăr accesibil? La această întrebare scepticismul răspunde negativ.

2. Existenţa adevărului, scepticismul

[204] Vezi capitolul 7 „Logică şi matematică”.

În *Vocabularul tehnic şi critic al filozofiei* de André Lalande, scepticismul este definit ca **„doctrina după care mintea omenească nu poate atinge cu certitudine niciun adevăr”**. Spiritul se declară incapabil incapabil să afirme sau să nege ceva. Doctrina a fost susţinută de celebrii sceptici greci Pyrrhon, în secolul al IV-lea înaintea erei noastre (Pascal întrebuinţează tot timpul cuvântul pyrrhonism în sensul de scepticism), Carneade, în secolul al II-lea şi Aenesidemos în secolul I înaintea erei noastre.

1. Scepticismul antic şi îndoiala cartezianã

Se ştie că şi *Meditaţiile* lui Descartes încep prin exerciţiul unei îndoieli absolute: Descartes respinge mărturia simţurilor (în vis crezi că vezi, auzi, te mişti, şi nu este decât o iluzie). El respinge chiar şi adevărurile matematice (căci se poate întâmpla ca un „geniu rău” atotputernic să se amuze înşelându-mă în toate gândurile).

Dar această îndoială carteziană se opune în mod radical îndoielii sceptice. În primul rând îndoiala carteziană este **provizorie** (ea încetează atunci când Descartes îşi dă seama că se poate îndoi de orice în afară de faptul însuşi că gândeşte şi că se îndoieşte; şi această evidenţă invincibilă: „Gândesc, deci exist” este un prim adevăr din care vor ţâşni multe altele).

Este o îndoială **voită,** o îndoială „simulată”, spune Descartes, a cărei funcţie este să obişnuiască „mintea să se desprindă de simţuri *(abducere mentem a sensibus)* şi chiar de orice obiect al gândirii pentru a dezvălui în puritatea sa actul însuşi de gândire. Îndoiala carteziană are valoarea unei pedagogii a ascezei care urmăreşte să ne elibereze provizoriu de gândurile pe care le avem, pentru a revela spiritul care suntem. Îndoiala carteziană este **metodică** (însuşi geniul rău nu este, după formula excelentă a lui Henri Gouhier, decât o „paiaţă metodologică”), este o tehnică pusă în serviciul cercetării adevărului.

Îndoiala carteziană este o îndoială **optimistă** şi **„eroică”** (Hegel), o curăţire prealabilă a terenului care precede construirea edificiului filozofic, o decizie voluntară

care face tabula rasa din toate cunoştinţele anterioare pentru a construi o filozofie nouă.

2. Argumentele scepticilor greci

Dimpotrivă, scepticismul absolut al pyrrhonienilor şi al discipolilor lor nu este un punct de plecare ci o concluzie – concluzia unui eşec – la capătul aventurii cunoaşterii.

Aenesidemos a grupat argumentele sceptice în zece moduri sau **tropi** pe care Sextus Empiricus le-a redus la cinci. Trebuie să cunoaştem aceste argumente pe care le regăsim la Montaigne şi Pascal, mai târziu la Anatole France.

a) Contradicţia opiniilor

Sofiştii greci, izbiţi de contradicţia opiniilor filozofilor (de exemplu Heraclit spunea că realul nu este decât schimbare, în timp ce Parmenide nega schimbarea), ajung la concluzia pesimistă ca adevărul – care ar trebui să fie unul universal – este inaccesibil. Scepticii au fost uneori mari călători care, întrucât au văzut oamenii cei mai diferiţi profesând opinii contradictorii, adoptând valori diferite, nu mai cred în nimic. Pyrrhon, de exemplu, îl însoţise pe cuceritorul Alexandru în multe din expediţiile sale. Montaigne vizitase Germania, Italia, dar călătorise mai ales în „biblioteca" sa printre sistemele filozofice numeroase şi diferite. Pascal reia temele pyrrhoniene ale lui Montaigne: „Adevăr dincoace de Pirinei, eroare dincolo." b) Regresiunea la infinit

Un adevăr nu poate fi acceptat ca atare fără dovezi căci nu există un semn al adevărului „comparabil cu semnul imprimat pe corpul sclavilor şi care permite a-i recunoaşte în caz că dau bir cu fugiţii". Dar dacă propun o dovadă pentru o afirmaţie, scepticul îmi va spune: „Dovedeşte-ţi dovada". Dovada adusă pentru a garanta afirmaţia are astfel nevoie de o altă dovadă şi aceasta de o alta, la infinit.

Pe de altă parte, pentru a cunoaşte cel mai neînsemnat lucru sunt constrâns să urc la infinit, adică să pun acest dat în raport cu o infinitate de alte fapte. Căci fiecare lucru depinde de toate celelalte şi pentru a cunoaşte cel mai neînsemnat obiect ar trebui să cunoaştem relaţia sa cu întregul univers. Nu cunoaştem deci nimic.

c) Necesitatea de a accepta postulate neverificabile

Neputând urca din dovadă în dovadă la infinit, spiritul acceptă totdeauna fără demonstraţie un punct de plecare care este o simplă presupunere şi al cărei adevăr nu este garantat.

d) Dialela *(diallelos:* „unele prin altele", reciproc)

Nu se poate raţiona evitând „cercurile vicioase". Astfel demonstrez că *a* este adevărat presupunând că *b* este adevărat, şi demonstrez că *b* este adevărat presupunând că *a* este adevărat. Demonstrând **unele prin altele** propoziţii dintre care niciuna nu este fundată *a priori,* comit un cerc vicios. Cercul vicios prin excelenţă este acesta: pentru a dovedi valoarea raţiunii mele, trebuie să raţionez, deci tocmai să mă folosesc de această raţiune a cărei valoare este în chestiune! Iată-ne, cum spune Montaigne, „prinşi în vârtelniţă".

e) Orice opinie este relativă

„Omul, spunea Protagoras, este măsura tuturor lucrurilor" – formulă celebră pe care Anatole France o comenta astfel: „Omul nu va cunoaşte din univers decât ceea ce se va umaniza pentru a intra în el, el nu va cunoaşte niciodată decât umanitatea lucrurilor." Orice afirmaţie asupra universului este relativă la cel care afirmă. Socrate rezumă astfel teza lui Protagoras: „Nu se întâmplă uneori că suflarea aceluiaşi vânt unuia îi dă frisoane şi altuia nu? Ce am spune atunci despre această suflare de vânt considerată de sine stătător şi în raport cu ea însăşi? Că este rece sau nu este rece? Sau l-am crede pe Protagoras: că este rece pentru cine are frisoane şi nu este rece pentru cine nu are frisoane?"[205] Afimaţia despre un acelaşi obiect diferă nu numai de la un individ la altul dar şi la acelaşi individ în momente diferite (lumea nu-mi apare la fel când sunt vesel sau trist) sau chiar în funcţie de perspectivele observaţiei (un turn văzut pătrat de aproape pare rotund de departe). Pentru sceptici nu există adevăruri obiective ci numai opinii subiective diferite.

Scepticismul: o doctrină autocontradictorie

Ce trebuie să gândim despre scepticism? După exemplul acelora care „dovedeau mişcarea mergând", am

[205] Platon, *Theaitetos,* 152 b, trad. rom. în *Opere* VI, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989.

putea invoca faptul că ştiinţa modernă a respins scepticismul afirmând „adevăruri” care întrunesc azi acordul tuturor spiritelor competente. Mai fundamental însă putem observa că scepticismul se contrazice enunţându-se, căci pretinde a fi adevărata teorie a cunoaşterii. A afirma drept adevăr faptul că adevărul este inaccesibil înseamnă cel puţin a recunoaşte un adevăr şi a dezminţi astfel propria teză. Orice gând care se enunţă – sau chiar pe care îl afirm lăuntric pentru mine însumi – vizează un adevăr, se recunoaşte elaborat în vederea Adevărului, şi tinde să afirme implicit propria sa valoare.

3. Raţionalism şi hermeneutică: de la categoria de adevăr la categoria de semnificaţie

1. Raţionalul şi rezonabilul

Ideea de adevăr este strâns legată de ideea de raţiune. Scepticismul, altfel zis negarea *a priori* a oricărei posibilităţi a adevărului, trebuie să fie respins, cum am văzut, tocmai pentru că gândirea este capabilă să raţioneze.

Ce înseamnă fiinţă rezonabilă?

Mai trebuie să precizăm ce este acest raţionalism, această afirmare a valorii raţiunii. Scolasticii spuneau că **omul este un animal rezonabil.** Ei înţelegeau prin aceasta că trăsătura caracteristică a omului constă în faptul că el are raţiune. Este totuşi posibilă aici o confuzie deoarece cuvântul rezonabil are pentru noi un sens particular mai restrâns, mai mult moral decât intelectual. O gândire rezonabilă este o gândire înţeleaptă şi prudentă. Un act rezonabil este un act just, moralmente justificat, şi nu doar un act inteligibil, explicabil prin raţiune. Se cuvine să distingem (ceea ce nu se face întotdeauna cu suficientă atenţie) între gândire **raţională** şi gândire **rezonabilă.** Raţionalitatea este legătura logică, formal corectă a propoziţiilor enunţate. O gândire este raţională atunci când operează corect o deducţie plecând de la axiome iniţiale. Gândirea rezonabilă se situează mai degrabă la nivelul alegerii axiomelor, de exemplu al alegerii principiilor care vor călăuzi o viaţă. Suntem aici la nivelul valorilor şi mult dincolo de raţiunea care raţionează. Inima, spunea Pascal, este aceea care alege axiomele. Gândirea

rezonabilă presupune deci altceva decât gândirea raţională. Ea implică intuiţia valorilor, selecţia valorilor. Un om rezonabil nu este numai un om care leagă corect propoziţii. Este un om care face dovadă de judecată, care, graţie simţului său moral, experienţei sale de viaţă, unor intuiţii fericite, alege în mod judicios axiomele iniţiale.

Hegel confundă raţionalul şi rezonabilul

Un anumit raţionalism, poate chiar al marelui filozof Hegel, nu a evitat întotdeauna această confuzie a raţionalului şi rezonabilului pe care am arătat-o aici. Ce declară în fapt Hegel? „Tot ce este raţional este real, tot ce este real este raţional.” Dacă această formulă semnifică doar că tot ce este real este raţional, adică inteligibil, explicabil cel puţin de drept prin intermediul raţiunii, ea este o definiţie excelentă a raţionalismului. La începutul secolului al XIX-lea, Hegel denunţa raţionalismul prea îngust al filozofilor din secolul al XVIII-lea, filozofi ai „luminilor”. În numele raţiunii, aceştia din urmă luau în derâdere de exemplu religia, ironizau pe seama superstiţiilor trecutului. Hegel obiectează că un adevărat raţionalist trebuie să se străduiască să înţeleagă totul, chiar ceea ce pare opus raţiunii, cum este cazul religiei, şi care nu este poate decât o manifestare simbolică a raţiunii. Adevăratul raţionalist nu este acela care critică şi ia în zeflemea, ci acela care se străduieşte să înţeleagă. Numai că Hegel trece ilicit de la această idee curajoasă şi fecundă că întreaga istorie trebuie să fie inteligibilă, comprehensibilă prin raţiune, la altă idee, periculoasă şi falsă, după care totul este rezonabil, tot ce se întâmplă şi tot ce s-a întâmplat este nu numai inteligibil dar şi justificat. Istoria, spune el, este „în întregime manifestarea Raţiunii”. Altfel spus, istoria este manifestarea acelui Dumnezeu imanent care este Raţiunea, sau Ideea, sau Spiritul. Istoria ar fi nu numai raţională ci şi rezonabilă. Pentru că totul este raţional, totul ar fi justificat. Providenţa, înţelepciunea care se desfăşoară în cursul Lumii, „face ca nefericirea, suferinţa, scopurile particulare şi voinţa inconştientă a popoarelor să servească realizării scopului său absolut şi gloriei sale”. S-a spus că a înţelege totul înseamnă a scuza totul. Ideea hegeliană de Raţiune este periculoasă, notează Herbert Marcuse, pentru că felul său de a înţelege

evenimentele ajunge să le ierte pe toate arătând că fiecare îşi are locul şi funcţia în cadrul totalităţii. S-ar putea astfel justifica „sclavia, Inchiziţia, munca copiilor, camerele de gazare, pregătirile nucleare”[206].

Spinoza distinge raţionalul şi rezonabilul

Se cuvine să preferăm acestui raţionalism mistic raţionalismul de tip ştiinţific care era deja, în secolul al XVII-lea, filozofia lui Spinoza. Pentru Spinoza, filozofia raţionalistă (născută direct din ştiinţă) afirmă că toate fenomenele naturii sunt raţionale, inteligibile. Ea nu afirmă astfel că tot ce se întâmplă este rezonabil, adică conform principiilor şi valorilor unei anumite înţelepciuni omeneşti, de altfel ea însăşi relativă şi greu de definit. Filozof raţionalist prin excelenţă, Spinoza a subliniat în acelaşi timp **caracterul raţional al fenomenelor naturii** (pentru că ţine de esenţa raţiunii să considere lucrurile nu ca fiind contingente, ci necesare, explicabile pe baza unui determinism inteligibil) şi pe de altă parte **indiferenţa naturii faţă de înţelepciunea omenească, de valorile raţiunii noastre.** Ordinea raţionalului (care priveşte întreaga natură) depăşeşte pretutindeni ordinea umană a rezonabilului. Spinoza declară că „natura, dincolo de legile raţiunii omeneşti al căror unic obiect este interesul adevărat şi conservarea oamenilor, cuprinde o infinitate de alte legi relative la ordinea eternă a întregii naturi, în sânul căreia omul nu reprezintă decât un element minuscul. Singură necesitatea acestei ordini determină particularităţile de existenţă şi de acţiune ale tuturor realităţilor naturale. Noi am dori ca lumea întreagă să se supună deprinderilor raţiunii noastre, dar trebuie să vedem mai departe. Ceea ce raţiunea proclamă drept rău nu este rău relativ la ordinea şi legile întregii naturi, ci relativ doar la legile naturii noastre.”[207] Ceea ce este nerezonabil (adică contrar înţelepciunii omeneşti, rău pentru om) poate fi raţional, adică explicabil din punct de vedere ştiinţific. A explica răul nu înseamnă deloc a-l justifica, ci a permite tehnicii – odată răul înţeles – să-l învingă.

2. Raţionalul şi iraţionalul

Adevăratul contrariu al „raţionalului” nu este deci „nerezonabilul”, ci **iraţionalul.** Ce trebuie înţeles prin acest cuvânt? Mai întâi termenul de iraţional poate fi aplicat oricărei filozofii, oricărui mod de gândire care dispreţuieşte raţiunea, oricărei afirmaţii care pretinde a se întemeia pe altceva decât pe raţiuni. Gândirea preştiinţifică poate fi astfel calificată drept iraţională şi, cu acest titlu, condamnată ca gândire falsă.

Faptul existenţei este iraţional

Dar iraţionalul trebuie să califice numai o metodă (proastă) de apropiere a realităţii? Lucrurile înseşi nu sunt şi ele uneori iraţionale, adică **rebele la orice inteligibilitate?** La această întrebare, filozoful raţionalist cel mai convins este obligat să răspundă că există cel puţin un iraţional: anume **faptul însuşi al existenţei, faptul că există ceva mai degrabă decât nimic.** Existenţa este un dat, o „situaţie absolută”, ireductibilă la concept, afirma Kant. Cum a spus-o marele logician contemporan Ludwig Wittgenstein (1889-1951): „Elementul mistic rezidă nu în *cum* este lumea, ci în *faptul* că ea există.” Faptul existenţei nu este deductibil prin raţiune, dar *cum*-ul existenţei, adică înlănţuirea fenomenelor, este raţional, adică supus unor legi inteligibile. Dar de ce legile naturii sunt aşa cum sunt şi nu altfel? Legile naturii pot apărea ca decrete şi chiar ca decrete revocabile în orice clipă, în definitiv, spunea Hume, nu suntem siguri că soarele va răsări mâine, că apa pe care o pun pe foc nu se va preface îndată, contrar a ceea ce s-a întâmplat mereu până acum, într-o bucată de gheaţă! Numai obişnuinţa, spunea Hume, este cauza credinţei noastre în cauzalitate.

Este ordinea lumii raţională?

Putem însă remarca faptul că Hume este obligat, în chiar această formulă, să se folosească de conceptul de cauzalitate în însăşi argumentarea potrivit căreia el pretinde a-l suprima! Este un fapt că ştiinţa reuşeşte, altfel zis, că se izbuteşte mereu în efortul de a descrie ţesătura fenomenelor în limbaj matematic. Principiul *a priori* care conduce întreg efortul ştiinţei şi filozofiei raţionaliste este că lumea e inteligibilă. Fără îndoială acest principiu poate fi considerat el însuşi ca un postulat, ca un act de credinţă. **Ceea ce e de**

neînţeles, exclama Einstein, **este faptul că lumea poate fi înţeleasă!** Este adevărat că acest act de credinţă se justifică prin demersurile pe care le inspiră. Într-adevăr, până în prezent ştiinţa a reuşit. Înlănţuirea fenomenelor se lasă exprimată prin legi raţionale. Ştiinţa refuză din principiu iraţionalul. Se întâmplă desigur ca un fapt să pară neinteligibil în cadrul unei teorii până atunci acceptată. Dar, presupunând că faptul a fost observat corect, spiritul raţionalist al ştiinţei constă în a afirma că teoria este falsă, că trebuie să existe un alt mod raţional de a explica faptul rebel. Ştiinţa inventează atunci (am arătat pe larg acest lucru) o altă teorie raţională pentru a rezolva contradicţia. Istoria ştiinţelor este istoria unei revoluţii permanente. Dar dacă conceptele şi teoriile sunt răsturnate, aceasta nu constituie un eşec al raţiunii, ci o victorie a raţiunii, al cărei dinamism nu este defel supus unui corp de teorii fixate o dată pentru totdeauna.

Hazardul şi iraţionalul

Cititorul trebuie să ţină seama aici de analizele noastre consacrate hazardului şi contingenţei (capitolul 8, „Ştiinţele materiei"). **Ştiinţa nu neagă hazardul.** Dar hazardul (de exemplu numărul care „iese" la loto) **nu este iraţionalul.** Hazardul face să eşueze orice posibilitate de previziune (alta decât previziunea statistică), nu pentru că faptul respectiv se sustrage oricărei legi ştiinţifice, oricărui determinism raţional, ci dimpotrivă pentru că, în acest caz, legile naturii care acţionează sunt numeroase şi încâlcite. Ceea ce face previziunea imposibilă este excesul în complicaţia determinismelor, nu absenţa determinismului! **Ştiinţa neagă contingenţa,** adică posibilitatea ca un fapt să survină fără cauză şi fără motiv. Fără îndoială, poziţia unui atom din microfizica contemporană poate fi nedeterminabilă, dar prin aceasta ea nu este nedeterminată. Întrucât fenomenele de ansamblu ale fizicii se supun unor legi raţionale, este greu de susţinut că mişcările particulelor elementare sunt iraţionale. O sumă de contingenţe nu va face un determinism. O sumă de iraţionalităţi nu va construi o raţionalitate globală.

3. Noile concepţii despre raţionalitatea experimentală: verificabilitatea şi „falsificabilitatea” după Karl Popper

Am deosebit două tipuri de adevăr, două forme de raţionalitate.

Pe de o parte, adevărul formal. Este numită adevărată, formal adevărată (şi desigur raţională) o propoziţie corectă dedusă din axiomele iniţiale. Are puţină importanţă în acest caz ce se întâmplă la nivelul experienţei, al faptelor concrete. Raţionalitatea sălăşluieşte atunci în lumea posibilelor, adevărul este riguros, dar relativ la definiţiile şi axiomele (ele însele nici adevărate nici false) adoptate la început.

Pe de altă parte, adevărul experimental. Şi el este raţional; şi el se defineşte ca noncontradicţia unui sistem. Pentru a explica un fapt care pare enigmatic – de exemplu, în secolul al XVII-lea, experienţa lui Torricelli: apa din pompele cu vid încetează de a urca la un anumit nivel – se inventează o ipoteză (în acest caz presiunea atmosferică) care reface din ansamblul fenomenelor cunoscute un sistem raţional. Din ipoteză se trag consecinţe noi: de exemplu, mercurul, dată fiind greutatea lui specifică, ar trebui să urce în tubul vid la 76 cm pentru a echilibra coloana de aer; se verifică ipoteza, se înmulţesc verificările (pe vârful unui munte, înălţimea mercurului este mai puţin ridicată etc). Adevărul experimental prezintă nu **raţionalitatea închisă** a unui sistem de axiome închis împreună cu consecinţele lor logice, ci **raţionalitatea deschisă** a unei teorii supuse verdictului unor experienţe care pot fi reînnoite.

Verificarea experimentală

Totuşi, verificarea nu este niciodată definitivă. Dintr-o ipoteză trag o consecinţă. Verific această consecinţă. Aceasta nu dovedeşte în mod absolut că ipoteza este adevărată deoarece consecinţa verificată ar putea fi compatibilă cu alte ipoteze. În fapt, câtă vreme datele experimentale sunt în acord cu ipoteza, o pot considera ca provizoriu verificată. În schimb, dacă experienţe bine conduse se dovedesc a fi în contradicţie cu ipoteza, aceasta este definitiv infirmată, respinsă sau, cum spune Popper, „falsificată” (acest cuvânt având sensul contrar verificării). Natura nu răspunde

niciodată printr-un *da* absolut şi definitiv, dar atunci când răspunde *nu,* răspunsul este fără replică. Karl Popper scrie: dacă consecinţele deduse dintr-o teorie „se dovedesc a fi verificate, teoria şi-a trecut testul cu un succes provizoriu. Nu am găsit motive să o îndepărtăm. Dar dacă decizia a fost negativă sau, cu alte cuvinte, dacă consecinţele teoriei au fost **falsificate,** această falsificare falsifică deopotrivă teoria din care a fost logic dedusă. Ar trebui remarcat aici că o decizie pozitivă nu poate susţine teoria la nesfârşit, întrucât anumite decizii negative o pot elimina oricând ulterior. Câtă vreme o teorie rezistă la teste sistematice şi riguroase (...) putem spune că acea teorie şi-a dovedit virtuţile."[208] Vedem aşadar în ce condiţii se poate spune că o teorie este **ştiinţifică:** o teorie este ştiinţifică dacă poate fi supusă probei experimentale. Şi adevărul (întotdeauna relativ şi provizoriu) unei teorii ştiinţifice rezidă nu atât în faptul că a fost verificată cât, ca să ne exprimăm cu mai multă precizie, în faptul că **a rezistat la toate procedeele experimentale,** la toate testele care i-ar fi putut dovedi falsitatea, ar fi putut s-o respingă, sau cum spune Popper s-o „falsifice". **Un adevăr este ştiinţific atunci când există mijloace experimentale de a-l pune la probă.** Caracterul ştiinţific al unei teorii rezidă deci mai curând în „falsificabilitatea" decât în „verificabilitatea" sa.

Dar raţionalul în sens strict nu epuizează ceea ce putem numi mai general inteligibilul. Pe lângă demersul ştiinţelor naturii (care urmăresc să supună propoziţii raţionale unor probe experimentale), trebuie să ţinem seama de alte demersuri ale spiritului desigur mai puţin riguroase, dar interesante, care caută să descifreze ceea ce am numi **sensul** sau **semnificaţia.** În timp ce categoria de raţionalitate este proprie ştiinţelor exacte (matematicile sau ştiinţele naturii), categoria de **sens** este proprie **disciplinelor interpretative,** hermeneuticii în vocabularul lui Paul Ricoeur.

4. Hermeneutica, sensul
Sens literal şi sens ascuns

Să plecăm de la un exemplu împrumutat de la Freud, unul dintre maeştrii hermeneuticii din secolul XX.[209] Este vorba de interpretarea unui vis. O tânără fată visează că tocmai a murit al doilea copil al sorei sale. În visul său, tânăra fată se regăseşte în faţa sicriului întocmai cum, cu câţiva ani înainte, se găsea în faţa sicriului primului copil al nefericitei sale surori. Şi, lucru curios, ea nu resimte în visul său nicio durere, ci un soi de bucurie!

Acest vis are un prim sens, sensul **literal,** acela chiar al istoriei pe care o povesteşte şi care este foarte simplu: o tânără fată visează că asistă la funeraliile celui de-al doilea copil al sorei sale. Dar, alături de acest sens imediat, literal, oferit, sau, cum spune Freud, **patent,** există un sens **ascuns, latent.** Se ştie că pentru Freud majoritatea viselor sunt expresia unei dorinţe refulate în stare de veghe. Bineînţeles, tânăra nu doreşte moartea celui de-al doilea copil al sorei sale. Dar Freud află că, cu câţiva ani înainte, la funeraliile – acestea, reale – primului copil al sorei sale, tânăra fată întâlnise un bărbat foarte seducător, pe care nu-l revăzuse apoi niciodată şi dorea foarte mult să-l revadă. Visul evocă deci situaţia tipică în care i s-a arătat acest bărbat! Acesta este, în interpretarea psihanalitică, sensul ascuns al visului: „Aş dori să-l revăd pe acel bărbat!" Sensul latent al visului este în acelaşi timp arătat şi disimulat în sensul manifest.

Hermeneuticile

Ideea care trebuie reţinută este aceea că interpretarea (sau hermeneutica) operează asupra sensului dublu: sensul literal şi sensul ascuns. Această lectură a sensului ascuns plecând de la sensul literal nu este proprie psihanalizei, este un demers foarte vechi şi care a interesat mai întâi gândirea religioasă. Exegeza textelor sfinte a fost timp îndelungat o hermeneutică. Cutare text ar avea de exemplu în acelaşi timp un sens material, literal şi un sens spiritual. Aşa de pildă *Cântarea cântărilor* din Biblie are mai întâi un sens literal foarte evident. Textul celebrează iubirea omenească, afecţiunea tânărului bărbat faţă de logodnica sa. Dar oamenii religioşi au perceput aici multă vreme un sens spiritual. Iubirea spirituală despre care este vorba în *Cântare* nu ar fi decât simbolul iubirii pe care trebuie să o aibă credinciosul

faţă de Biserica sa. În toate aceste cazuri de hermeneutică – în hermeneutica religioasă tradiţională, ca şi în psihanaliză – cum spune foarte bine Ricoeur, „interpretarea este efortul gândirii de a descifra sensul ascuns în sensul aparent, de a desfăşura straturile de semnificaţie implicate în semnificaţia manifestă.”[210] Tipurile de hermeneutică sunt evident foarte diverse. De exemplu, interpretarea istoriei în manieră hegeliană este o hermeneutică, într-un fel inversă – remarcă Ricoeur – în raport cu hermeneutica psihanalitică. Într-adevăr, filozofia hegeliană găseşte sensul unei perioade istorice în **viitor** care, singur, va arăta ce semnifica acea perioadă. Contemporanii, orbiţi de eveniment, văd numai sensul literal al fiecăruia din faptele care se succed. Dar adevărata semnificaţie a evenimentelor nu se va arăta decât generaţiilor următoare (absolutul, spune Hegel, nu este decât la sfârşit ceea ce este el în realitate). Pentru Freud, dimpotrivă, dacă se poate spune, **trecutul** este cel care luminează viitorul. De exemplu, simptomele unei nevroze sau peripeţiile unui vis nu dezvăluie adevăratul lor sens decât aceluia care cunoaşte trecutul subiectului. Cheia problemelor adultului se află în conflictele din perioada copilăriei. În cele din urmă însă, în toate aceste cazuri, efortul de interpretare constă în a descoperi sensul ascuns plecând de la sensul literal. Şi filozofia marxistă se prezintă ca o hermeneutică. În Franţa secolului al XIX-lea, de exemplu, legitimiştii şi orléaniştii cred că luptă pentru două familii regale opuse, pentru două tradiţii regale distincte, pentru două drapele (drapelul alb al legitimiştilor, drapelul albastru-alb-roşu al orléaniştilor). Este vorba aici de sensul literal al acestor conflicte politice. **Analiza marxistă descoperă un sens ascuns care este cel al luptei de clasă:** legitimiştii sunt proprietari funciari, orléaniştii industriaşi. Sensul ascuns al acestui conflict constă în interese economice rivale.

Adevărul hermeneuticilor respective

Se cuvine acum să ne întrebăm cu privire la ce poate fi adevărul unei interpretări, care nu este acelaşi lucru cu adevărul unei teorii fizice, exprimată într-un limbaj matematic şi supusă verdictului experimentării.

Problema nu se reduce la distincţia – pe care am examinat-o în legătură cu ştiinţele umane – între explicaţie şi înţelegere. „Înţelegerea” (în sensul fenomenologic al cuvântului) este sesizarea sensului trăit, în timp ce interpretarea merge dincolo de sensul trăit pentru că, tocmai, ea descoperă un sens ascuns. Atât în ştiinţele experimentale cât şi în ştiinţele interpretative există deci o ruptură, o „tăietură epistemologică” între experienţa nemijlocită pe de o parte şi teoria explicativă pe de altă parte. Numai că, în primul caz, teoria este un ansamblu de propoziţii formalizate (limbaj matematic); în al doilea caz, teoria este o semnificaţie propusă. Limbajul matematic de o parte, limbajul sensului de cealaltă parte sunt două forme de inteligibilitate foarte diferite. Dar mai ales criteriul de *falsificabilitate* (adică posibilitate de respingere experimentală) nu există decât în ştiinţele de tip experimental. El lipseşte în disciplinele interpretative. O interpretare poate fi ingenioasă, convingătoare prin propria sa lumină, dar rămâne întotdeauna arbitrară pentru că nu există dispozitiv experimental susceptibil, în acest caz, de a o respinge, de a o „falsifica”. Cu puţină abilitate, un marxist poate da socoteală cu interpretarea sa de toate faptele istorice, un psihanalist poate interpreta toate faptele clinice. De aceea Jacques Monod ţine să distingă radical, în prefaţa sa la ediţia franceză a lucrării lui Karl Popper, inteligibilitatea hermeneutică de adevărul ştiinţific: „Marxismul şi psihanaliza sunt exterioare ştiinţei tocmai prin aceea că, şi pentru că, prin însăşi structura teoriilor lor, sunt cu neputinţă de respins.”

IDEILE ESENŢIALE

Adevărul nu este nici ceea ce pare evident (căci există evidenţe false şi adevăruri paradoxale), nici ceea ce este util, ceea ce mă împlineşte (căci există erori care consolează şi adevăruri redutabile). Adevărul este noncontradicţia unui sistem de judecăţi, coerenţa consecinţelor cu premisele (într-un raţionament logic), acordul judecăţilor experimentale cu ipoteza (în ştiinţele experimentale), adevăr cel puţin provizoriu: căci dacă experienţa poate respinge ipoteza **(K. R. Popper)**, ea nu o poate confirma o dată pentru totdeauna. Judecăţi noi, plecând de la experienţe noi, pot infirma ipoteza.

Judecăţile coerente pe care le formulăm asupra lumii definesc raţionalitatea ştiinţifică. Totuşi, iraţionalul nu poate fi complet eliminat. Chiar dacă legile universului ar fi deplin exprimate în limbajul matematicilor, fapt este că existenţa însăşi nu poate fi dedusă. „De ce toate astea?" se întreba Flaubert. Timpul însuşi este iraţional: ceea ce urmează nu este deductibil din ceea ce a fost înainte, ci conţine destructurări şi noutăţi pe care raţiunea nu le poate reduce la identic. Imaginaţia creatoare a poetului, credinţa omului religios, experienţa misticului sunt trăite ca experienţe ireductibile. Ştiinţa încearcă uneori să le explice drept iluzii dar nu poate fi respinsă o experienţă trăită – ca dat existenţial. Numai artistul are căderea să-şi evoce experienţa frumuseţii, numai credinciosul poate vorbi despre participarea sa la sacru. Există fără îndoială şi alte discursuri decât discursul ştiinţific, care urmăresc adevărul. *Hermeneutica* este acea artă a interpretării care urmăreşte să pună în lumină semnificaţii. Dar interpretările se află în „conflict" **(Ricoeur).** Semnificaţiile ascunse pe care le dezvăluie Freud (dorinţe sexuale refulate) diferă de acelea pe care le propune Marx (lupta de clasă mascată). În măsura în care nu pot fi respinse, aceste interpretări ingenioase nu se pretează la controlul ştiinţific.

LECTURI

DESCARTES, R., *Meditaţii metafizice,* trad. rom. Editura Crater, Bucureşti, 1993 (a se citi mai ales *Prima meditaţie).*
KANT, I., *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfăţişa drept ştiinţă,* trad. rom., Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987.
PUTMAN, H., *Raţiune, Adevăr şi Istorie,* (trad. franceză, Ed. de Minuit).
HEIDEGGER, M., *Despre esenţa adevărului,* trad. rom. în vol. „Repere pe drumul gândirii", Editura Politică, Bucureşti, 1988.
NIETZSCHE, F., *Ştiinţa voioasă,* trad. rom., Humanitas, 1995.

Despre conceptul de adevăr ştiinţific

POPPER, K. R., *Logica cercetării,* trad. rom., Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981.
RUSSELL, B., *Probleme de filozofie,* (trad. franceză Payot).

Despre hermeneutică

BARTHES, R., *L Empire des signes,* Skira Flammarion, coll. Champs.
DELEUZE, G., *Logique du sens,* U.G.E.
RICOEUR, P., *Le Conflit des interprétations,* Éd. du Seuil. *Histoire et Vérité,* Éd. du Seuil.

TEXT COMENTAT

Critica evidenţei carteziene

„Ceea ce, îmi amintesc, spune undeva Descartes – anume că, atunci când vorbim despre ceva şi înţelegem ce anume spunem, avem o idee despre acel lucru –, nu este valabil. Se întâmplă adesea de fapt să combinăm idei incompatibile ca atunci când vorbim despre mişcarea cea mai rapidă, lucru imposibil, cum s-a stabilit, a cărui idee în consecinţă nu există, şi despre care totuşi ne este uşor să vorbim înţelegându-ne. Am explicat în altă parte că într-adevăr adesea nu gândim decât în mod confuz lucrul despre care vorbim şi nu suntem conştienţi de ideea care există în mintea noastră, afară doar dacă sesizăm lucrul prin intermediul inteligenţei şi îl analizăm îndeajuns.” (Leibniz, *Observaţii asupra lui Descartes, î*n legătură cu *Principes de philosophie,* I, 18.)

COMENTARIU

a) Prezentarea textului

Pentru Descartes, semnul adevărului este evidenţa intelectuală. Ideea clară şi distinctă este o idee adevărată. Totuşi, definirea adevărului prin evidenţă deplasează problema fără să o rezolve. Căci ar mai trebui ştiut după ce semne vom recunoaşte că o idee este clară şi distinctă. Criteriul pur psihologic al evidenţei este deci insuficient. Ar fi nevoie de un criteriu logic al adevărului. Să notăm că Descartes este conştient de această problemă, în *Răspunsurile* sale la *a cincea grupă de obiecţii* el va recunoaşte tocmai faptul că „eroarea nu constă decât în aceea că nu pare ca atare”. Şi în *Discurs despre metodă,* spusese: „Consideram că pot adopta ca regulă generală ideea că lucrurile pe care le concepem foarte clar şi distinct sunt toate adevărate, numai că există o oarecare dificultate în a observa care sunt lucrurile pe care le concepem în mod distinct.” Leibniz critică în acest text definirea adevărului prin evidenţă – definiţie pe care el o consideră vagă şi subiectivă – şi propune propriul său criteriu.

b) Explicaţia în detaliu a textului

„Ceea ce spune undeva Descartes (...) nu este valabil.”

Locul pe care îl are în vedere Leibniz este un text din *Răspunsurile secunde* de care putem apropia un pasaj dintr-o scrisoare către Mersenne din iulie 1641: „Nu am putea exprima prin cuvintele noastre, atunci când înţelegem ceea ce spunem, nimic care prin însuşi acest fapt să nu fie sigur că am avut în noi ideea lucrului semnificat prin cuvintele noastre.” A vorbi înţelegând ceea ce se spune constituie deci pentru Descartes semnul că avem o idee autentică. Pentru Descartes ca şi pentru cartezienii *Logicii de la Port-Royal,* limbajul este reflectarea gândirii. Limba în care ne exprimăm prezintă puţină importanţă: se poate gândi clar în bretona târzie. Instrumentul lingvistic ca atare, formalismul au puţină importanţă. Contează numai intuiţia vie. Descartes dispreţuieşte regulile judecăţii adevărate definite de logica scolastică; dacă va căuta modelul gândirii adevărate în matematici, o face pentru că, după el, deducţia matematică nu este decât o intuiţie continuată, raţionamentul matematicianului izvorăşte din intuiţia unor „naturi simple”, a unor principii evidente prin ele însele. Leibniz este mult mai exigent în ce priveşte definiţia adevărului. A avea impresia că înţelegi nu este de ajuns pentru a fi sigur că eşti în posesia unei idei autentice.

Ideea după Descartes. În concepţia lui Descartes ideea clară se opune ideii obscure, ideea distinctă se opune ideii confuze. Trebuie să începem prin a preciza aceste diferenţe, căci găsim acelaşi vocabular la Leibniz (este vorba mai departe de gândirea „confuză”), dar sensul nu mai este cel al lui Descartes. Ideea **clară** carteziană este ideea sesizată într-o intuiţie **actuală,** este prezenţa ideii în spiritul atent (I, 22). Obscură este în schimb ideea care a pierdut această actualitate, un gând pe care îmi amintesc vag a-l fi avut altădată. O idee este **distinctă,** după Descartes, atunci când este bine deosebită de altele, când nu îi atribui nimic din ceea ce nu-i aparţine *(Principes,* I, 45). Este întru totul remarcabil faptul că Leibniz, mult mai exigent decât

Descartes în materie de criteriu, numeşte **clară** ideea care pentru Descartes este deja o idee distinctă. Într-adevăr, o idee este numită clară, după Leibniz, atunci când îmi permite să disting obiectul său printre celelalte. Dar această idee clară în sens leibnizian, adică deosebită de altele, rămâne o idee confuză dacă sunt incapabil să analizez elementele sale intrinseci. De exemplu, spune Leibniz, avem o idee clară (Descartes ar fi zis distinctă) a diverselor culori pentru că le putem deosebi şi recunoşte fără eroare; această idee rămâne totuşi confuză, întrucât nu putem defini o culoare, nu o putem analiza în elementele sale, astfel încât să putem explica ce este ea unui orb.

La fel putem cunoaşte în mod clar că un poem, un tablou, o bucată muzicală sunt frumoase fără ca această judecată estetică să fie astfel distinctă. Emoţia estetică rămâne confuză pentru că sunt incapabil să o analizez.

„...Se întâmplă adesea să combinăm idei incompatibile."

Într-o scrisoare din 1678 către Elisabeta, Leibniz dezvolta exemplul la care face aici aluzie: mişcarea cea mai rapidă. „Mişcarea cea mai rapidă" este imposibilă. Să presupunem un punct mobil pe un cerc, având mişcarea cea mai rapidă pe care o dorim. Se poate oricând concepe o mişcare şi mai rapidă. Este de ajuns să imaginăm un al doilea mobil, situat pe un alt cerc, concentric cu primul dar de o rază mai mare. Acest mobil ar parcurge în acelaşi timp un spaţiu mai mare decât primul; el se va mişca deci mai repede. Se vede deci că conceptul celei mai rapide mişcări este conceptul unui lucru imposibil, înţelegem bine ideea de mişcare, ideea de viteză, ideea de cel mai mare. Dar prin aceasta nu înţelegem dacă aceste idei pot fi alăturate, dacă sunt compatibile. La fel, Descartes raţionează pripit atunci când se străduieşte să demonstreze că Fiinţa cea mai perfectă există în mod necesar. Într-adevăr, trebuie să demonstrăm mai înainte (ceea ce Descartes neglijează) că ideea de fiinţă şi ideea a ceea ce este cel mai perfect sunt două idei compatibile. Însuşi faimosul *cogito* nu ne oferă trăsătura de evidenţă absolută pe care i-o atribuie autorul său. Acel „eu exist" cartezian nu este decât o propoziţie de

fapt, o dată a experienţei nemijlocite. Numai Dumnezeu ar putea sesiza aici o necesitate logică, ar putea vedea cum cei doi termeni **eu** şi **existenţa** sunt legaţi în mod necesar, adică de ce eu exist.

„(...) Adesea nu gândim decât în mod confuz (...) afară doar dacă sesizăm lucrul prin intermediul inteligenţei si îl analizăm îndeajuns."

În 1676 Leibniz îi scria lui Simon Foucher: „Obişnuiesc să-i aplaud pe toţi cei care examinează până la capăt cel mai neînsemnat adevăr." În fapt o idee nu este distinctă decât atunci când este analizată în elementele sale: „A înţelege perfect un lucru, înseamnă a înţelege toate elementele suficiente pentru a-l constitui." De exemplu, cei ce probează metalele au o idee distinctă despre un corp atunci când îl reduc la o colecţie de proprietăţi fizice şi chimice. A avea o idee distinctă despre aur înseamnă a-i cunoaşte culoarea, densitatea, reacţia la apa tare etc. Cunoştinţa distinctă merge dincolo de intuiţie, ea se formulează în discurs. Confuzia în sensul lui Leibniz provine dintr-o insuficienţă a analizei. Acestea fiind zise, trebuie adăugat că gândurile noastre sunt „adesea confuze" şi chiar că ele sunt aproape mereu astfel, deşi în grade diferite. Nu există o prăpastie între ceea ce este distinct şi ceea ce este confuz (cum era cazul la Descartes care separa în mod radical adevărul şi falsul şi respingea probabilul aristotelician). Natura, după Leibniz, „nu face salturi" şi ideile noastre sunt mai mult sau mai puţin confuze. Această „confuzie" este inevitabilă pentru că noi suntem fiinţe finite care reprezentăm infinitul. Orice percepţie este unitatea unei multiplicităţi, a unei infinităţi refractate prin centrul de perspectivă care este corpul nostru. Pentru că infinitul este implicat în orice percepţie, el nu poate fi implicat decât în mod inconştient. Când aud zgomotul mării, percepţia mea este confuză, întrucât nu aud în mod distinct zgomotul fiecăreia dintre picăturile de apă a căror sumă formează zgomotul mării. Numai o fiinţă infinită are doar gânduri distincte: „Dacă creatura inteligentă ar avea doar gânduri distincte, ar fi un Dumnezeu." Gândurile mele **distincte** sunt şi ele susceptibile de diverse grade. Pot să disting părţi într-un obiect fără ca analiza mea să fie încheiată. Numai când

analiza este dusă până la capăt, când raportul dintre întreg şi părţi îmi este perfect cunoscut am o idee **adecvată.** Nu pot cunoaşte niciodată în mod adecvat o fiinţă individuală pentru că orice individ conţine infinitul. Dar pot cunoaşte anumite noţiuni abstracte. Cunoaşterea numerelor, de exemplu, este un bun exemplu de cunoştinţă adecvată, adică perfect analizată. Avem o idee adecvată despre un număr atunci când ştim să descompunem acel număr în factorii săi primi, când ştim prin ce operaţii se formează plecând de la noţiunea primitivă de unitate.

Vedem aşadar acum care sunt gradele cunoaşterii după Leibniz. O idee este **clară** dacă o disting de altele (nu-i pot da decât o definiţie nominală care îmi permite să o discern fără a-i deduce proprietăţile, fără a demonstra că este logic posibilă). O idee este **distinctă** din momentul în care poate fi operată o analiză. O idee este **adecvată** atunci când o analiză exhaustivă ne permite să-i dăm o **definiţie reală** care îi demonstrează posibilitatea. A demonstra o propoziţie înseamnă a face o analiză, a arăta că atributul este conţinut în subiect (ceea ce presupune că subiectul este descompus în elementele sale). Nu există însă la punctul de plecare noţiuni primitive evidente, şi aceste elemente prime nu sunt ele însele sesizate prin intuiţie? În acest caz ar însemna să se revină pe o cale ocolită la concepţia lui Descartes care identifică adevărul cu evidenţa. Dar trebuie să facem aici două remarci.

Pe de o parte, Leibniz situează noţiunile primitive într-un orizont mai depărtat decât la Descartes. Întinderea, de exemplu, nu este pentru Leibniz o „natură simplă”, o noţiune primitivă. Întinderea presupune două noţiuni mai fundamentale, repetarea şi multiplicitatea. Întinderea este o repetare continuă (ceea ce o deosebeşte de numărul discontinuu) şi nesuccesivă (ceea ce o deosebeşte de durată).

Pe de altă parte, la Leibniz, intuiţia nu se referă în mod esenţial, ca la Descartes, la natura fiecărui element, ci înainte de orice la relaţii, la raportul necesar care uneşte elementele între ele.

c) Concluzie

Acest scurt fragment ne permite să opunem metoda cartezianã şi metoda leibnizianã. Definiţia cartezianã a adevărului prin evidenţă conduce la o metodă a ascezei, a purificării spirituale. Cum să distingem evidenţa de contrafacerile ei? Aplicând riguros metoda îndoielii. Evidenţa cartezianã este ceea ce va fi putut rezista asalturilor îndoielii. Îndoiala este cel mai puternic mijloc de distrugere a prejudecăţilor, a falselor evidenţe. Cucerirea adevărului este astfel fructul unei lupte permanente cu sine însuşi.

Leibniz opune acestei experienţe spirituale propria sa metodă logică, raţională. Adevărul este ceea ce poate fi dedus printr-un calcul bine reglat. O noţiune este adecvată atunci când calculul îmi permite să o descompun în elementele sale. De unde necesitatea de a elabora un limbaj ştiinţific riguros, de a defini un ansamblu de semne împreună cu regulile de întrebuinţare a lor. Simbolizări riguroase, analize exhaustive, examinare a „compatibilităţilor”, acestea sunt instrumentele unei demonstraţii riguroase. Voluntarismului ascetic al lui Descartes, Leibniz îi opune panlogismul său.

SUBIECTE DE REFLECŢIE ŞI DEZBATERE

■ Este suficient să ai dreptate pentru a convinge?
■ Trebuie să nu considerăm ca adevărat decât ceea ce poate fi gândit?
■ La ce tip de adevăr ne conduce reflecţia filozofică?
■ Nevoia de convingere este o dovadă de slăbiciune?
■ Adevărul are o istorie?
■ Trebuie lăsat un loc iraţionalului în îndrumarea vieţii?
■ Există o logică a nebunului?
■ Inutilul poate avea o valoare?
■ Are raţiunea întotdeauna dreptate?
■ Îndoiala filozofică poate submina valoarea raţiunii înseşi?
■ Viaţa are un sens?
■ Desprindeţi importanţa filozofică a textului care urmează pe baza analizei sale sistematice:

„Avem multe mijloace de a examina o balanţă înainte de a ne folosi de ea, dar n-am avea niciunul pentru a învăţa ce este adevărul dacă nu l-am cunoaşte de la natură. Căci ce motiv am avea să consimţim la ceea ce ni s-ar spune că este, dacă nu ştim că era adevărat, adică dacă nu cunoaştem adevărul. Astfel putem explica *quid nominis*[211] acelor care nu înţeleg limba, şi să le spunem că acest cuvânt *adevăr* denotează, în propria lui semnificaţie, conformitatea gândirii cu obiectul, dar că, atunci când este atribuit lucrurilor care sunt în afara gândirii, el semnifică doar că aceste lucruri pot servi drept obiecte unor gânduri veritabile (...); dar nu se poate da nicio definiţie prin intermediul logicii care să ne ajute să-i cunoaştem natura. Şi cred la fel despre mai multe alte lucruri, care sunt foarte simple şi se cunosc în mod natural, cum sunt figura, mărimea, mişcarea, locul, timpul etc., astfel că, atunci când vrem să definim aceste lucruri, le întunecăm şi ne încurcăm.” (Descartes)

CAPITOLUL 12
Dreptatea

1. Dreptatea şi egalitatea persoanelor

Dreptate şi raţiune

Dacă termenul de dreptate desemnează un ideal universal şi în acelaşi timp o virtute personală – se vorbeşte despre dreptate ca şi despre oameni drepţi – cuvântul implică întotdeauna o idee de **rigoare raţională.** Un om drept este un înţelept, aproape un sfânt, dar cu o idee de precizie cvasi-matematică. Omul drept îşi îndeplineşte toate îndatoririle fără compromis şi fără slăbiciune. Cu aplicare la ştiinţe, la logică, idealul raţiunii este obiectivitatea, **justeţea.** Aceeaşi exigenţă se cheamă **justiţie** sau **dreptate** când priveşte actele umane. Rectitudinea, atributul „drept" definesc o linie geometrică dar şi conduita omului cinstit. Gândiţi-vă la termenii „echitate", „egalitate", la simbolul balanţei.

Această idee de exactitate matematică este prezentă întotdeauna când e vorba de dreptate. Dreptatea este respectarea riguroasă a drepturilor fiecăruia *(justiţia* vine de la *jus,* „drept"), este faptul de a acorda fiecăruia dreptul său *(jus suum cuique tribuere).*

Astfel, dreptatea rezonabilă cere înainte de toate ca fiecare individ să nu conteze decât ca unul. Atunci când Kant ne cere ca în morală să ne încredem doar în maxime susceptibile de a fi ridicate la rangul de reguli universale, când el ne invită ca înainte de a acţiona să ne punem întrebarea „Dar dacă toată lumea ar face aşa?", vedem la lucru cerinţa de dreptate. Dreptatea se opune înainte de toate imperialismului tendinţelor egoiste. Fiecare fiinţă vie tinde, cum spunea Schopenhauer, să se considere a fi voinţa de a trăi în totalitatea ei, adică **să se afirme pe seama altora;** dreptatea vine să tulbure această spontaneitate biologică: fiecăruia partea sa, spune ea. Trebuie să ţinem seamă de ceilalţi şi să împărţim cu ei după o proporţie dreaptă. Madinier scrie în acest sens: „Dreptatea este înfrânarea pornirilor biologice de către raţiune."[212]

---

[212] În *Consecience et amour.*

Cele trei forme de dreptate

De la Aristotel încoace este clasică distincţia între trei forme de dreptate: dreptatea comutativă, dreptatea distributivă şi dreptatea represivă, în fiecare din ele regăsim exigenţa egalităţii, a proporţionalităţii raţionale.

a) Dreptatea comutativă este cea care trebuie să prezideze la schimburi; regula este egalitatea matematică. Un schimb este drept când cei doi termeni schimbaţi au aceeaşi valoare, adică atunci când fiecare din ei poate fi schimbat pe un acelaşi terţ; două cantităţi egale cu o a treia cantitate sunt egale între ele. În spatele echivalenţei – cerute de dreptate – a obiectelor schimbate recunoaştem afirmarea **egalităţii între persoanele participanţilor** la schimb. Motivul pentru care nici unul din ei nu trebuie lezat este că fiecare din ei are aceleaşi drepturi.

b) Dreptatea distributivă. Aici cerinţa egalităţii se prezintă sub o formă diferită. Într-adevăr, poate părea nedrept să se distribuie retribuţii egale unor oameni inegali. Dreptatea distributivă stabileşte egalitatea între raporturile a patru termeni (două lucruri şi două persoane). Candidatul bun va primi nota bună, candidatul slab nota slabă.

c) Dreptatea represivă. Chiar şi în formele ei cele mai primitive şi mai grosiere, represiunea judiciară face loc preocupării pentru proporţia matematică. Legea talionului. „Ochi pentru ochi, dinte pentru dinte” este o veritabilă ecuaţie. Cerinţa egalităţii o regăsim şi în formele mai evoluate ale justiţiei represive. Desigur, nu mai este vorba de a-l face pe cel vinovat să suporte exact acelaşi rău pe care el însuşi l-a comis; totuşi, gravitatea pedepselor rămâne proporţională fie în primul rând cu gravitatea prejudiciului însuşi, fie deopotrivă cu gravitatea prejudiciului şi cu vinovăţia autorului infracţiunii (ale cărui intenţii sunt luate în considerare).

Constatăm totuşi prin aceste remarci – ca de altfel şi prin deosebirea tradiţională dintre egalitatea brută a dreptăţii comutative şi egalitatea proporţională a dreptăţii distributive – că, în execuţia sa concretă, principiul egalităţii persoanelor este susceptibil de aplicaţii diverse.

Egalitatea persoanelor

Trebuie, de aceea, să încercăm să aprofundăm această noţiune de **egalitate a persoanelor,** recunoscută ca fundamentală dar adesea greşit înţeleasă.

Ideea este de sorginte creştină (toate sufletele au aceeaşi demnitate pentru că toate, create de acelaşi Dumnezeu, au fost răscumpărate prin sângele lui Isus Cristos). Ea este reluată, sub o formă laicizată, de către Revoluţia franceză. Declaraţia drepturilor omului proclamă că „toţi oamenii se nasc **egali în drepturi”.** Să reţinem această formulă, destul de clară pentru a risipi numeroase echivocuri. **Nu-i vorba de a afirma că oamenii sunt în fapt egali,** identici unul cu altul din toate punctele de vedere, ci că în pofida diversităţii lor şi a inegalităţilor lor de fapt, au dreptul, întrucât participă toţi la **demnitatea umană,** la respectul pe care-l poate cere pentru sine orice persoană înzestrată cu raţiune.

Inegalităţi naturale şi inegalităţi artificiale

Inegalitatea de fapt dintre oameni este, pe de o parte, o **inegalitate naturală,** o inegalitate între **talente** şi **aptitudini;** oamenii au o sănătate mai bună sau mai slabă, o inteligenţă mai mult sau mai puţin vie, un echilibru psihic mai puternic sau mai precar, o moralitate mai mult sau mai puţin sigură; oare alături de indivizii drepţi şi de sfinţi nu există şi indivizi „constituţional perverşi”?

Există, pe de altă parte, **inegalităţi artificiale** datorate condiţiilor sociale şi banului: unii au mari resurse materiale şi dispun de timp liber; alţii abia dacă au strictul necesar; la patru oameni care mor în lume, unul moare de foame. Instituţia moştenirii introduce de la bun început inegalităţi, consolidate uneori de sistemul de caste unde individul nu poate să iasă din casta în care s-a născut. Astfel, unii sunt din capul locului osândiţi la mizerie, în timp ce altora, pentru a fi fericiţi, le-a fost de-ajuns „să-şi dea osteneala de a se naşte”. Oamenii nu sunt egali nici în faţa morţii. Speranţa de viaţă la naştere, care pentru un european depăşeşte 75 de ani, este, pentru un copil născut în Africa, de mai puţin de 50 de ani.

Democraţia şi principiul egalităţii şanselor

Odată recunoscute aceste inegalităţi, se pune problema de a şti în ce sens se poate susţine exigenţa egalităţii.

Statul democratic înţelege în primul rând să asigure egalitatea civilă: este vorba de a impune tuturor cetăţenilor, indiferent cine sunt, un acelaşi sistem de drepturi şi de obligaţii. În Franţa, astăzi, fiecare bărbat are datoria de a-şi satisface serviciul militar[213] (neputând nimeni să-şi plătească un înlocuitor, aşa cum se putea face în secolul al XIX-lea). Bogat sau sărac, autorul unui delict trebuie, în principiu, tradus în faţa justiţiei. Fiecare francez este alegător, fiecare copil are dreptul la instrucţie primară şi secundară. Toţi candidaţii la un examen sunt puşi în aceleaşi condiţii,

---

[50] F. Engels, Anti-Dühring, în Marx, Engels, Opere, vol. 20, Bucureşti, Editura politică, 1967, p. 24.

[54] în franceză se pronunţă *miasm (n.t).*

[55] G. Bachelard, *Les Rêveries du repos,* José Corti, p. 96.

[56] Roma este un cuvânt grecesc care înseamnă „forţă". Poate că adevăratul nume al Romei era Valentia al cărui echivalent este cuvântul grec Roma.

[57] A. Martinet, *op.cit.*

[58] R. Jakobson, *op. cit.,* p. 33.

[59] Lingvistul Leonard Bloomfield a încercat chiar să elimine definitiv noţiunile de gândire, conştiinţă etc., şi să dea o definiţie pur behavioristă a semnificaţiei. Sensul unui enunţ lingvistic ar fi pur şi simplu „situaţia în care locutorul emite acest enunţ ca şi comportamentul-răspuns pe care acest enunţ îl suscită la auditor". (L. Bloomfield, *Language,* p. 139.)

[60] R. Ruyer, *op. cit.,* p. 137-138. (Azi am spune „negentropie".)

[61] R. Ruyer, *op. cit.,* p. 139.

[62] *Ibid.,* p. 235.

[63] *Ibid.*

[64] É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale,* p. 27, Gallimard, coll. Tel.

[65] Citat de P. Chauchard, *Le Langage et laPensée,* p. 29, P.U.F., *Que sais-je?*

[66] Citat de P. Chauchard, *Le Langage et laPensée,* p. 62, P.U.F., *Que sais-je?*

[67] Rémy Chauvin, *Les sociétés animales,* p. 51, Plon.

[68] K. von Frisch, *Vie et moeurs des abeilles,* trad., p. 159, Albin Michel.

[69] E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale,* p. 61.

[70] F. de Saussure, *Cours de linguistique générale,* p. 100, Payot, reeditare 1986.

[71] În limba greacă, *simbol* este la început un obiect din lemn tăiat în două; doi prieteni păstrează fiecare o jumătate pe care o transmit copiilor lor. Cele două părţi reunite permiteau posesorilor lor să se recunoască şi să continue relaţiile amicale anterioare. Simbolul este deci, iniţial, un gaj de recunoaştere reciprocă.

egalitatea subliniată adesea prin anonimatul lucrărilor (un fiu de ministru poate să cadă la bacalaureat, la fel ca un fiu de măturător de stradă).

Această exigenţă de egalitate n-are drept scop să uniformizeze oamenii, să niveleze talentele şi deosebirile naturale. Dimpotrivă, prin „egalizarea şanselor la pornire" se urmăreşte să se permită fiecărui om **să-şi dezvolte darurile sale naturale.** Pare drept şi profitabil pentru întreaga

[72] Ombredane, *L'Aphasie et l'élaboration de la pensée explicite,* p. 282-283, P.U.F.
[73] F. de Saussure, *Cours de linguistique générale,* p. 37.
[74] Vezi Georges Mounin, *Ferdinand de Saussure,* p. 21, Seghers.
[75] *Ibid*, p.22.
[76] În Biblie, Adam dă câte un nume fiecăruia dintre animalele şi lucrurile care îl înconjoară. După această poveste naivă despre origini, există mai întâi lumea, cu obiecte distincte, iar limbajul se mulţumeşte să o reflecte în mod pasiv. Începând cu lucrările lui von Humboldt (1820), reluate de neokantieni, precum Cassirer, ştim că raportul dintre cuvinte şi lucruri este mai complex. Cum spune Ullmann: „Orice sistem lingvistic conţine o analiză a lumii exterioare care îi este proprie şi care diferă de analiza altor limbi". Viziunea asupra lumii a fiecărui popor este deci într-un fel predeterminată de instrumentul său lingvistic. La limită, potrivit lui Worf, n-ar exista de la o limbă la alta nici un cuvânt echivalent şi orice traducere, în sens strict, ar fi imposibilă (în legătură cu această dificultate şi cu soluţiile posibile, vezi Georges Mounin, *Les problèmes théoriques de la traduction,* Gallimard).
[77] André Martinet, *Elemente de lingvistică generală, op.cit., p.* 30.
[78] E. Benvenise, *op.cit*., p. 25.
[79] P. Guiraud, *L 'Argot,* P.U.F., *Que sais-je?*
[80] F. Saussure, *Cours de linguistique générale,* p. 115.
[81] *Ibid.,p.* 140.
[82] *Ibid.,p.* 126.
[83] *Ibid.,p.* 122.
[84] G. Mounin, *op. cit.,* p. 61-62.
[85] F. de Saussure, *op.cit.,* p. 166.
[86] A. Martinet, *op. cit.,* p. 42.
[87] Lepschy, *La Linguistique structurale,* p. 20-30, Payot, trad. franceză.
[88] N. S. Troubetzkoy, *Principes de phonologie,* p. 69, Klincksieck, trad. franceză.
[89] Citat din Ombredane, *L'Aphasie et l'élaboration de la pensée explicite,* p. 32, P.U.F.
[90] Ombredane citează ca exemplu de asemenea propoziţii moarte pe care le întrebuinţăm automat fără să ne gândim la sensul lor expresia: „Slavă Domnului!" Un liber cugetător ar spune, de exemplu, cu totul firesc: „Slavă Domnului, sunt ateu".

comunitate ca oamenii cei mai capabili să exercite cele mai înalte funcţii; fapt e că evoluţia tehnicilor şi a problemelor sociale şi naţionale cere imperios acest lucru. Chamfort povesteşte că, sub domnia lui Ludovic al XIV-lea, în ciuda ordonanţelor marchizului de Ségur, examinatorii propuneau oameni din „prostime" pentru funcţia de ofiţer de artilerie, pentru că li se părea mai esenţial ca pentru ocuparea acestui post cel în cauză să aibă cunoştinţe temeinice de matematică decât să provină din nobilime.

---

[91] R. Jakobson, „Legile fonice ale limbajului infantil", în S. Troubetzkoy, *Principes de phonologie,* p. 372, Klincksieck.

[92] Plecând de la regulile sintactice şi de la un material de cuvinte şi de foneme în număr limitat, locutorul formulează propoziţiile cele mai diverse şi realizează combinaţii de semne în număr indefinit. Acest aspect creator al limbajului, remarcă Noam Chomsky după Descartes, manifestă raţiunea şi libertatea omului.

[93] V. Egger, *La Parole intérieure* (1881), p. 234.

[94] H. Gouhier, *Oeuvres choisies de Maine de Biran,* Introducere, pp. 2l-22, Aubier.

[96] În acest silogism, „muritori", care are extensiunea maximă, este termenul major, „Socrate" este termenul minor, iar „oameni" termenul mediu. Acesta din urmă este tocmai *mediatorul* care face posibil raţionamentul silogistic.

[97] Logica clasică distinge patru figuri ale silogismului în funcţie de rolul pe care-l joacă termenul mediu în premise. El poate fi subiect în majoră şi atribut în minoră (figura întâi), poate fi atribut în ambele premise (figura a 2-a), subiect în ambele premise (figura a 3-a), sau atribut în majoră şi subiect în minoră (figura a 4-a).

Pe de altă parte, logicienii disting propoziţiile după **cantitatea** lor: **universale,** când atributul este enunţat despre întreaga extensiune a subiectului (de ex., toate pisicile sunt feline, toţi politehniştii sunt inteligenţi); **particulare,** când atributul este enunţat doar despre o parte a extensiunii subiectului (unii oameni sunt cinstiţi); şi după **calitate:** o propoziţie poate fi **afirmativă** (d-l Dupont este inteligent) sau **negativă** (d-l Dupont nu este inteligent).

Despre două propoziţii se spune că-şi sunt **contradictorii** când diferă deopotrivă prin cantitate şi prin calitate (de exemplu, propoziţiile: Toţi oamenii sunt cinstiţi şi Unii oameni nu sunt cinstiţi); despre două propoziţii se spune că sunt **contrare** dacă sunt ambele universale dar diferă după calitate (Toţi oamenii sunt cinstiţi şi Nici un om nu e cinstit). Din două propoziţii contradictorii, dacă una e adevărată, cealaltă e falsă, şi dacă una e falsă, cealaltă e adevărată. Din două propoziţii contrare, dacă una e adevărată, cealaltă e falsă, iar dacă una e falsă cealaltă nu este în mod necesar adevărată. Dacă e fals să spunem că toţi oamenii sunt cinstiţi nu

Dar dacă dreptatea distributivă reclamă ca oameni inegali de la natură să fie trataţi inegal – de exemplu, directorul uzinei să aibă salariul mult mai mare decât un muncitor necalificat – dispariţia anumitor nedreptăţi sociale, a anumitor inegalităţi artificiale nu va avea oare ca efect de a reliefa şi mai mult cruzimea inegalităţilor naturale? Într-o lume în care banul, favoarea, hazardul îşi distribuie din belşug privilegiile, fiecare se poate consola de mediocritatea condiţiei sale acuzând nedreptatea oamenilor. Pe când într-o

---

e neapărat adevărat să spunem că nici un **om** nu e cinstit.

Logicienii disting teoretic 19 moduri ale silogismului (dintre care 14 concludente), date de cantitatea şi calitatea propoziţiilor din care sunt alcătuite. Ei desemnează propoziţiile universale afirmative prin litera A, universalele negative prin E, particularele afirmative prin I, iar particularele negative prin O. Silogismul: Toate pisicile sunt feline, iar Minet e o pisică, deci Minet e o felină este format din trei universale afirmative, fiind un silogism în bArbArA. Silogismul: Toţi politehniştii sunt inteligenţi, or d-l Dupont nu e inteligent, deci d-l Dupont nu e politehnist, este un silogism în cAmEstrEs. Cele 14 moduri concludente sunt următoarele:

Figura 1: bArbArA – cElArEnt – dArIl – fErIO

Figura 2: cEsArE – cAmEstrEs – fEstInO – bArOcO

Figura 3: dArAptI – dIsAmis – dAtIsI – fElAptOn-bOcArdO-fErIsOn

[98] Pentru dezvoltări mai ample, trimitem cititorul la excelentul opuscul al lui Robert Blanché *Introduction à la logique contemporaine* (ed. Armand Colin), din care ne inspirăm în această foarte sumară prezentare.

[99] După R. Blanché, *Introduction...,* p. 133.

[100] A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie,* ed. a 5-a, p. 195-197, P.U.F.

[101] Valéry sublinia cu umor necesitatea concluziei silogistice, în următoarele cuvinte: „Nu cucuta, ci silogismul e cel care-l ucide pe Socrate.”

[102] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie,* p. 31-32, trad. P. Ricoeur, NRF, Gallimard.

[103] Abstracţia operatorie se dezvăluie deja în procedeele cele mai naive. Brunschvicg povesteşte despre o bătrână andaluză care, când era întrebată câţi ani are, răspundea „Patru duros şi patru reali, domnule!” Patru duros a douăzeci de reali fiecare fac optzeci; plus patru reali. Bătrâna avea optzeci şi patru de ani: „Pentru a-şi da seama că numărarea anilor era la fel cu numărarea realilor şi pentru a putea utiliza în scopurile sale sistemul monetar al poporului spaniol, trebuia ca ea să disocieze relaţia de număr de imaginea monezilor. Cu cât e mai deconcertantă expresia prin stângăcia şi naivitatea ei, cu atât efortul de inteligenţă se vădeşte a fi mai subtil şi mai sigur de sine” (L. Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique,* ed. a 3-a, PUF, p. 24).

lume unde ar domni „dreptatea”, unde fiecare s-ar afla „la locul său” în conformitate cu aptitudinile sale reale, cei mai defavorizaţi nu ar fi oare cuprinşi de deznădejde?

Legat de aceasta se pot face următoarele observaţii:

Inegalităţile zise „naturale” sunt în parte de origine socială

Mai întâi, poate că inegalităţile naturale dintre oameni sunt, în realitate, mai puţin importante decât ne par astăzi.

---

[104] J. Piaget, *Introduction à l'épistémologie génétique* (vol. I, p. 55). Să precizăm că progresele şi diferenţierile activităţii operatorii nu emană doar din pura inteligenţă teoretică, ci sunt legate de istoria generală a tehnicilor. În cartea sa *Matematica pentru toţi,* L. Hogben scrie că limbajul numeric „a urmat drumul ingeniozităţii umane, mergând de la numărătoarea turmelor şi a anotimpurilor la construcţia de temple, de la aceasta la orientarea corăbiilor în mări necunoscute, de la navigaţie la inventarea maşinilor acţionate de forţele materiei inerte”.

[105] Scrisoarea către Conring din 19 martie 1678.

[106] Comparaţia schopenhaueriană este citată de R. Blanché în *L'axiomatique* (PUF, p. 17-18), unde sunt menţionate totodată câteva texte interesante. *Logica de la Port-Royal* apreciază, bunăoară, că matematicienii merită uneori reproşul că „demonstrează lucruri ce nu au nevoie de demonstraţie”. În secolul al XVIII-lea Clairaut mai simte încă nevoia să-l scuze pe Euclid pentru că „s-a ostenit să demonstreze că două cercuri care se taie nu au acelaşi centru, că suma laturilor unui triunghi conţinut într-un altul este mai mică decât suma laturilor acestuia din urmă”.

[107] J. Tannery, *De la méthode dans les sciences.*

[108] Pascal îl îndemna pe matematician „să întoarcă propoziţiile pe toate feţele”, iar Evariste Galois spunea că matematicienii nu „deduc, ci combină, compară” şi nu ajung să facă descoperiri decât „încercând pe toate părţile”.

[109] A. Reymond, *Les Principes de la logique et de la critique contemporaines,* ed. a 2-a, Vrin, p. 211.

[110] A. Lalande, *La Raison et les Normes,* Hachette, p. 47.

[111] R. Blanché, *L 'Axiomatique,* p. 4.

[112] Izotrop, adică „având aceleaşi proprietăţi în toate direcţiile. Un cristal care acţionează diferenţiat asupra luminii în funcţie de direcţia sub care aceasta cade pe el se spune, dimpotrivă, că este anizotrop” (Lalande, *Vocabulaire,* p. 523).

[113] H. Poincaré, *La Science et l'hypothèse,* Flammarion, p. 51.

[114] Spaţiul riemannian este *fără limită,* pentru că se poate merge mereu înainte de-a lungul unui cerc mare al sferei; el este însă *finit.* Cum spune Poincaré: „Nu ajungi niciodată la capăt, dar poţi s-o înconjori.”

[115] R. Blanché, *L 'Axiomatique,* PUF, p.6.

[116] A. Lalande, *La Raison et les Normes,* Hachette, p. 133.

Spre deosebire de Alexis Carrel, chirurg şi fiziolog francez (1878-1944) care, împărtăşind iluziile claselor privilegiate, explica inegalităţile sociale pornind de la inegalităţile naturale (el a îndrăznit chiar să scrie: „Cei ce sunt astăzi proletari datorează situaţia lor inferioară tarelor ereditare ale corpului şi spiritului lor"), poate că trebuie să ne întrebăm dacă **pretinsele inegalităţi naturale** nu sunt foarte adesea mai degrabă consecinţa unor **nedrepte inegalităţi sociale.**

---

[117] A. Reymond, *Les Principes de la logique,* ed. a 2-a, Vrin, p. 219.
[118] H. Poincaré, *Science et Méthode,* Flammarion, p. 158.
[119] R. Blanché, *L 'Axiomatique,* p. 79.
[120] Logica pură nu acordă mai multă valoare unei axiomatici decât altora. „În logică, spune Rudolf Carnap, nu există morală."
[121] H. Poincaré, *Science et Métode,* p. 189.
[122] R. Blanché, *L 'axiomatique,* p. 82.
[123] Limbajul matematic e un limbaj „economic". Aceleaşi ecuaţii diferenţiale se regăsesc în electrostatică, în hidrodinamică, în termodinamică. „Matematica – spunea Poincaré – este arta de a da acelaşi nume unor lucruri diferite."
[124] Louis Rougier scria foarte inspirat: „A descoperi un instrument pentru măsurarea unui fenomen calitativ rămas până acum rebel la măsurare înseamnă a inaugura un nou capitol al ştiinţei. Lavoisier a creat chimia în ziua în care s-a servit de balanţă. Berthelot a întemeiat termochimia în ziua în care a folosit calorimetrul. Nu există o ştiinţă a mirosurilor şi a gusturilor pentru că până în prezent nu a fost găsit echivalentul lor cantitativ, adică mijlocul de a le măsura" *(Traité de la connaissance,* p. 186).
[125] Citat în L. Rougier, *Traité de la connaissance,* p. 361.
[127] M. Daumas, *Lavoisier, théoricien et expérimentateur,* p. 13, PUF.
[128] L. Brunschvicg, *L 'Expérience humaine et la causalité physique,* ediţia întâi, p. 64, P.U.F.
[129] L. Brunschvicg, *L 'Expérience humaine et la causalité physique,* p. 71.
[130] *Op.cit.,* p. 73.
[131] Le Verrier scria el însuşi legat de aceasta: „Cum ar izbuti astronomii observatori să descopere în imensa întindere a cerului cauza fizică a perturbaţiilor lui Uranus, dacă munca lor nu ar fi jalonată, dacă cercetările lor nu s-ar circumscrie într-o incintă determinată?"
[132] K. Popper, *Logica cercetării,* trad. rom., Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981.
[133] Cunoaşterea solidificată stânjeneşte inventarea ipotezelor. Einstein spune, de exemplu, că invenţiile geniale ale lui Faraday în domeniul electromagnetismului se explică prin faptul că acesta nu a suferit influenţa culturii ştiinţifice tradiţionale! Te duce cu gândul la imprecaţiile lui Nietzsche la adresa oamenilor cultivaţi, „eunuci ai ştiinţei" cărora cultura le paralizează tocmai facultăţile de creaţie!

Condiţiile de trai vitrege, lipsa de bani, abrutizarea produsă de prea lungile zile de muncă, locuinţele insalubre înăbuşă definitiv personalităţile, împiedică dezvoltarea aptitudinilor. Sănătatea fizică se şubrezeşte, iar inteligenţa, lipsită de orizont, de posibilităţile de a se cultiva, se ofileşte. Tot aşa, nesiguranţa şi mizeria pot să descurajeze simţul moral. Tristele refugieri în alcoolism şi droguri se explică mai puţin prin „instinctele rele" decât prin disperare. Darurile naturale

[134] Rebière, *Pages choisies des savants modernes,* 3-e édition, Vuibert, p. 196.
[135] L. Rougier, *Traité de la connaissance,* p. 363.
[136] T. S. Kuhn, *Structura revoluţiilor ştiinţifice,* trad. rom., Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976.
[137] L. Brunschvicg, *op.cit.,* p, 607.
[138] Aristotel, *Fizica,* II, 8,198 a 17.
[139] Lalande reaminteşte că cuvântul grec *aitia,* care înseamnă cauză, înseamnă totodată „imputare, acuzaţie, chiar culpabilitate". În latină, „causa" înseamnă deopotrivă cauză în sens de ceea ce produce şi în sensul de proces, de pledoarie, în germană, *Ursache* (cauză), dacă dăm deoparte prefixul *ur* (primitiv), ne dă *sache* al cărui sens fundamental este cel de afacere judiciară". *(La raison et les Normes,* Hachette, pp. 54-55).
[140] Omul de ştiinţă prevede fenomenele. Totul se petrece ca şi cum el le-ar „regiza". Într-un poem odinioară celebru, Sully Prud'homme vorbeşte despre astronom astfel:

„Dar atent la astrul despletit pe care-l urmăreşte
El îl somează zicându-i: vino înapoi peste o mie de ani!
Iar astrul va veni."

[142] É. Meyerson, *Identité et réalité,* p. 449.
[143] L. de Broglie, *Continu et Discontinu,* Albin Michel.
[144] G. Vassails, *Le soi-disant indeterminisme en physique atomique,* Cahiers rationalistes, no 116.
[145] Cuvântul „hazard" pare să fi fost creat tocmai în legătură cu inventarea unui „joc de noroc". Guillaume de Tyr povesteşte că în timpul asediului castelului El Azar, cruciaţii au inventat, pentru a se distra un joc cu zaruri pe care l-au numit *Joc din Azar!* (citat în Paul Fouquié, *Logique,* Editions de l'Ecole, p. 211.)
[146] P. Mouy, *Logique* (ediţie revăzută şi adăugită), p. 45, Hachette.
[147] Laplace, *Oeuvres,* D 1820, t. VII, p.6.
[148] Diderot, *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement,* éd. 1821, vol. II, p. 233.
[149] Acest text este citat de G. Bachelard în *L 'Activité rationaliste de la physique contemporaine* (trad. rom., Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986, p. 364). Bachelard declară, legat de aceasta: „Dacă energia angajată într-un fenomen mecanic particular s-ar propaga, aşa

lipsite de un mediu care să le permită să se fortifice, să se exerseze, nu mai înseamnă nimic. Saint-Exupéry, uitându-se la copiii nefericiţi îngrămădiţi într-un lagăr, se revolta la ideea că printre ei se găsea, poate, un „Mozart asasinat”. Dacă toţi oamenii ar trăi în condiţii sociale favorabile, între ei ar exista cu siguranţă mai puţine inegalităţi de felul celor cărora le spunem cu prea multă uşurinţă „naturale”.

---

cum presupune determinismul universal, în *toate* direcţiile, astfel încât să poată fi resimţită în *toate* punctele din univers, această energie ar fi în curând divizată de un divizor atât de mare, încât ar coborî sub cuanta de energie necesară pentru a impresiona orice detector imaginabil (...). Într-adevăr, stelele cele mai îndepărtate acţionează asupra retinei noastre, asupra aparatelor noastre ştiinţifice (...). Într-adevăr, fenomenul luminii sau, mai general, fenomenul radiaţiei este astfel ferit de orice pierdere, pentru că nu interesează întregul spaţiu cum era cazul pentru determinismul global (...). Fotonul se supune unui determinism linear (...). Determinismele singure sunt determinisme linearizate (...). Lecţia fundamentală ne-o dă mobilul care glisează în renura înclinată.” (pp. 367-369).

[150] Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion,* p. 155.

[151] Nu este posibil să dăm hazardului o definiţie „obiectivă”, excluzând acest caracter subiectiv şi psihologic. Poincaré spunea că hazardul este caracteristica unui eveniment determinat, unde însă o diferenţă extrem de mică la nivelul cauzelor ar fi produs o diferenţă considerabilă la nivelul efectului. Dar această diferenţă considerabilă la nivelul efectului este aşa doar relativ la nivelul preocupărilor şi valorilor umane. Acest lucru se manifestă clar în chiar exemplele propuse de Poincaré: „O zecime de grad în plus sau în minus într-un punct oarecare şi ciclonul se va dezlănţui aici şi nu acolo, producând ravagii în zone pe care altminteri le-ar fi cruţat”. Tot aşa, un impuls iniţial dat bilei poate face, la o foarte mică diferenţă de energie ca ea să ajungă la numărul 2 şi nu la 3, dar dacă eu am mizat pe punctul 3, „această diferenţă este pentru mine de cea mai mare importanţă, pentru că este în joc întreaga mea miză” (Poincaré, *Science et méthode,* pp. 69-71). Renan propusese deja o teorie analogă dar care sublinia mai bine încărcătura psihologică a noţiunii de hazard. „Hazardul, spunea el, este ceea ce nu are o cauză morală proporţională cu efectul” (de exemplu, moartea lui Gustav Adolf, ucis la Lutzen de un proiectil de tun). „Modificarea cu câţiva centimetri a direcţiei unui proiectil nu este un fapt proporţional cu imensele consecinţe ce vor rezulta din ele” (citat de Lalande în *Vocabulaire philosophique,* ed. a 5-a, p. 388).

[153] Aşa cum remarca pe bună dreptate Claude Bernard, această autonomie relativă este dovedită de faptul „că observăm cum o fiinţă vie se naşte, se dezvoltă şi moare fără ca totuşi condiţiile exterioare să se schimbe pentru observator”.

Dreptatea reclamă o anumită corijare a inegalităţilor naturale

Fără îndoială că anumite inegalităţi subzistă. Dar trebuie oare ca ele să antreneze în mod inevitabil deosebiri considerabile în situaţia materială? Se poate admite posibilitatea unei societăţi în care „evantaiul" veniturilor să fie mai puţin larg decât astăzi. Chiar dacă măturătorul va trebui întotdeauna să fie mai puţin bine remunerat decât

---

[154] „Indivizibil în el însuşi, autonom faţă de tot restul."

[155] Claude Bernard, *Introducere în studiul medicinii experimentale* (trad. rom., Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1958), p. 250.

[156] *Ibid.*, p. 255.

[157] În biologie, ca şi în celelalte ştiinţe experimentale, „a cunoaşte înseamnă a măsura". Claude Bernard măsoară proporţiile de glucoză din sânge. El nu era deloc ostil, cum se pretinde uneori azi – dar pe nedrept –, introducerii numărului în ştiinţele biologice. El a criticat numai anumite încercări ale contemporanilor săi de matematizare „prematură" a unor fenomene biologice încă „insuficient analizate". Dar nu scăpa ocazia să precizeze: „Nu condamn defel aplicaţia matematicii la fenomenele biologice, întrucât numai pe această cale se va constitui în continuare ştiinţa."

[158] Bounoure, *Déterminisme et finalité,* p. 9, Flammarion.

[159] Aceste experienţe par de altfel foarte vechi. Claude Bernard scrie: „După spusele lui Galen, Attalos III Filometor, care a domnit cu 137 ani înainte de Isus-Cristos la Pergam, experimenta otrăvuri şi antidoturi pe criminali condamnaţi la moarte. Celsus menţionează şi aprobă vivisecţiile lui Herofil şi Erasistrate practicate pe criminali (...). Pot fi citate şi alte exemple asemănătoare; cunoaştem povestea arcaşului din Meudon, care a fost graţiat fiindcă i s-a efectuat o nefrotomie reuşită." Claude Bernard aproba fără rezerve experienţele pe animale, iar în ce priveşte omul spunea că sunt permise experienţele „atunci când acestea nu provoacă subiectului experimentat nicio suferinţă şi niciun inconvenient" (*op. cit.*, pp. 174-175).

[160] G. Canguilhem, *La Connaissance de la vie,* p. 81, Hachette.

[161] Bounoure, *Déterminisme et finalité,* p. 10, Flammarion.

[162] C. Bernard, *Introducere în studiul medicinii experimentale,* partea a II-a, cap. II.

[163] Experimentatorul ar trebui să ştie de exemplu că „secţionarea celor două oase frontale este mortală în cazul calului dar nu şi în cazul unor animale foarte apropiate". Claude Bernard mai scrie: „Am constatat la diversele rase de câini şi de cai caracteristici fiziologice cu totul speciale şi care sunt relative la grade diferite ale proprietăţilor unor elemente histologice, îndeosebi ale sistemului nervos. Există în fiecare animal condiţii fiziologice de *mediu intern* de o variabilitate extremă care, la un moment dat, introduc diferenţe considerabile". În legătură cu această

ministrul, se va concede că o Republică ce se vrea „democratică şi socială”[214] ar trebui să-i acorde totuşi posibilitatea de a duce o viaţă decentă, de a locui, a se hrăni şi a fi îmbrăcat cum se cuvine. Principiul dreptăţii distributive: „Fiecăruia după munca sa” trebuie îmbinat cu un principiu mai uman: **„Fiecăruia după nevoile lui”.**

În fapt, **egalitatea persoanelor** este o noţiune absolut fundamentală, simţită cu o intensitate extraordinară de

problemă pot fi citate cu folos paginile excelente consacrate de Canguilhem experimentării în biologia animală *(La Connaissance de la vie,* Hachette, mai ales pp. 27-35).

[164] „Proprietăţile protoplasmei celulare sunt puternic influenţate de reacţia acidă sau alcalină a mediului intern, adică a plasmei sanguine care scaldă ţesuturile şi celulele lor. Reacţia unei soluţii este măsurată de cantitatea de ioni H^+ sau OH^- liberi pe care îi conţine. Aceşti ioni reprezintă proporţia de aciditate -alcalinitate pe care fizicienii o exprimă prin simbolul pH. El este evaluat după o singură scară gradată de la 1 la 14 cu un punct de neutralitate la pH 7; cu cât valoarea pH-ului cuprinsă între 7 şi 0 este mai mică, cu atât soluţia este mai acidă, adică mai bogată în ioni H^+; şi invers, cu cât pH are o valoare mai ridicată între 7 şi 14, cu atât alcalinitatea este mai puternică.” (Bounoure, *Déterminisme et finalité,* p. 98). Mărimea pH este exact logaritmul inversului concentraţiei de ioni H.

[165] Citat de Bounoure, *Déterminisme et finalité,* p. 263.

[166] Pus în circulaţie de Norbert Wiener în 1947, acest termen desemnează un ansamblu de tehnici proprii inginerilor specializaţi în problemele de funcţionare automatizată. Cibernetica este ştiinţa actelor „guvernate”, şi o maşină „cibernetică” este o maşină care funcţionează prin servo-mecanisme, prin dispozitive de reglare (de exemplu maşinile de calcul electronice) care îi asigură o autonomie aparentă.

[167] Bounoure, *Déterminisme et finalité,* p. 100.

[168] *Op. cit.,* p. 225.

[169] Dar trebuie să înţelegem că principiul finalităţii nu este, nici pentru Claude Bernard, un principiu explicativ *de ordin ştiinţific.* Într-adevăr, a vorbi de finalitate înseamnă a admite că scopul încă nerealizat al operaţiei îndrumă funcţionarea mijloacelor. *Un scop care se va înfăptui doar în viitor îndrumă mişcările prezente!* Teoria cauzelor finale, spunea Spinoza, „răstoarnă complet ordinea naturii”. Cauza finală ar fi rezultatul care ar acţiona înainte de a fi dat? Înţelegem, în consecinţă, că numai determinismul poate inspira demersuri cu adevărat operatorii. Principiul finalităţii nu este decât o interpretare filozofică, dată ulterior, a înlănţuirilor mecanice. În acest sens, Kant spunea că principiul finalităţii nu este „constitutiv” ci doar „regulator”, sau, spunea Claude Bernard, un soi de „forţă legislativă dar nicidecum executivă”. Cu alte cuvinte, filozofii pot socoti că principiul finalităţii este „profund”, dar ei trebuie să recunoască că numai determinismul este „fecund” din punct de vedere

fiecare dată când în urma unor mari încercări oamenii uită inegalităţile artificiale introduse de o civilizaţie complexă. Dacă e adevărat că inegalitatea socială ne face să pierdem prea uşor din vedere egalitatea naturală[215], aceasta este regăsită de îndată ce oamenii se află uniţi în sărăcie şi lipsuri. Cei care au trăit experienţa războiului şi, mai mult încă, cei ce au fost prizonieri, deportaţi, o ştiu. În astfel de situaţii averile,

---

ştiinţific. Folosind o excelentă metaforă a lui François Meyer *(Problématique de l'évolution,* p. 2), am spune că filozoful finalist este poate un prezicător (sau un vizionar), dar el rămâne paralitic, incapabil să determine progresul ştiinţei. În timp ce biologul de meserie, dacă este strict mecanist, este poate orb la marile probleme filozofice, dar se dovedeşte cel puţin capabil să întreprindă un demers ştiinţific.

[170] J. Carles, *Le Transformisme,* pp. 27-28, P. U. F., *Que sais-je?* (Dovezile transformismului sunt expuse în acest opuscul excelent într-un mod simplu şi viu. Ne folosim de el pentru a le rezuma.)

[171] Totuşi câţiva biologi refuză încă ipoteza transformistă. Bounoure apreciază *(Déterminisme et Finalité,* p. 47-48) că nici argumentele paleontologice nu sunt convingătoare: ipoteza transformistă este plauzibilă pentru genuri apropiate, cum sunt ecvideele fosile, dar paleontologia nu ne oferă verigi intermediare între marile tipuri fundamentale ale regnului animal. Autorul conchide că transformismul se bazează pe o extrapolare îndrăzneaţă. La obiecţia că faimosul arheopterix fosil din jurasic este un intermediar între reptile şi păsări, Bounoure răspunde că, în pofida unor diferenţe mici pe care le prezintă în raport cu păsările de azi (coadă cu vertebre independente), „arheopterixul nu era mai puţin o adevărată pasăre. El zbura şi avea cu siguranţă o temperatură constantă cum o indică acoperirea sa cu pene" (p. 61). Originea reptiliană rămâne deci ipotetică.

[172] Bounoure, *op.cit,* p. 72.

[173] I. Miciurin, *Oeuvres choisies,* p. 146, trad. Editeurs Français Réunis.

[174] J. Rostand, *Sciences fausses et fausses sciences,* p. 73, Gallimard.

[175] F. Meyer, *Problématique de l'évolution,* P.U.F.

[176] Glangeaud, *XV Congrès international de philosophie des sciences,* vezi F. Meyer, *op.cit.*

[179] Ne ocupăm aici doar de problema epistemologică a valorii ştiinţifice a istoriei. În ce priveşte problema filozofică a „devenirii istoriei", adică a semnificaţiei istoriei în ansamblul ei, vezi capitolul 5.

[180] „Un document, fie el cel mai bun, nu este decât ultimul termen al unei serii de operaţii intelectuale plecând de la o observaţie prost făcută" (Charles Seignobos, *La Méthode historique appliquée aux sciences Morales).*

[181] S. Halkin,*Initiation à la critique historique.*

[182] M. Bloch, *Apologie pour l'Histoire.*

titlurile, talentele nu mai contează. Nu mai rămân decât oamenii şi fiecare viaţă are aceeaşi fragilitate şi acelaşi preţ.

2. Dreptatea şi caritatea

Am văzut adineauri că dreptatea distributivă trebuie câteodată să-şi atenueze regula proporţionalităţii pentru a se putea supune unei cerinţe umane mai imperioase. Într-

[183] H.I. Marrou, *De la connaissance historique.*
[184] Cunoaştem mult mai bine Egiptul antic decât Galia pentru că în Egipt uscăciunea, nisipurile şi riturile de mumificare au conservat documentele.
[185] H.I. Marrou, *op.cit.*
[186] H.I. Marrou, *op. cit.*
[187] H.I. Marrou, *op.cit.*
[188] Uneori perspectivele subiective ale istoricului, departe de a tulbura cunoaşterea trecutului, permit a o îmbogăţi. G. Boissier a putut scrie o lucrare bună despre *Opoziția sub Cezari* tocmai pentru că era el însuşi liberal în conflict cu al doilea Imperiu. La fel, Alexis de Tocqueville a reînnoit istoria originilor Revoluţiei franceze arătând că nobilimea a impus lui Ludovic al XVI-lea convocarea Stărilor Generale; Tocqueville a recunoscut acest fapt pentru că era el însuşi un aristocrat atent în mod spontan la conflictele seculare între regalitate şi nobilimea feudală.
[189] J. Bruhat, *Destin de l'histoire.*
[190] Dacă istoria utilizează cauzalitatea sociologică, la rândul ei sociologia datorează mult istoriei. Remarcăm că la Auguste Comte însuşi obiectul sociologiei, *Umanitatea,* se defineşte în funcţie de istorie. Omul *este un animal care are o istorie.* Socialul este tot ce adaugă moştenirea culturală, într-un moment sau altul al istoriei, la moştenirea biologică. Ceea ce deosebeşte omul de animal este chiar această posibilitate de a fi moştenitorul unei tradiţii (graţie limbajului oral şi mai cu seamă scris). Gutenberg, s-a spus, imprimă încă toate cărţile din lume, şi „inventatorul plugului ară invizibil alături de plugar". Auguste Comte declară că „umanitatea se compune mai mult din morţi decât din vii".
[191] Vezi lucrările lui Durkheim, *La Division du travail social, Le Suicide,* etc.
[192] "A trata despre fapte de un anume ordin ca despre lucruri nu înseamnă deci a le clasa în anumite categorii ale realului, ci a observa faţă de ele o anume atitudine mentală". *(Regulile metodei sociologice,* trad. rom., Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1974, p. 41.)
[193] *Ibid.*
[194] De exemplu, G. Le Bras şi canonicul F. Boulard şi-au fundat cercetările de sociologie a religiei pe analize statistice. Ei au descoperit anumite relaţii între *practica religioasă* (un fapt obiectiv observabil din exterior, măsurabil; de exemplu, există practicanţi care merg la slujba de duminică, „conformişti sezonieri" care se mulţumesc să serbeze Paștele, să se căsătorească la biserică, să-şi boteze copiii, şi nepracticanţi) şi *condiţii*

adevăr, dacă dreptatea este „o străduinţă de a logiciza idealul, pentru a-l reduce la un aspect cantitativ”[216], se cuvine să observăm că nu se pot „cuantifica” decât lucrurile. Cum etica se adresează persoanei, stricta dreptate matematică trebuie să se înmlădieze. Deja Aristotel simţise, dincolo de dreptate, necesitatea *philiei* (sentimentul de bunăvoinţă ce animă persoanele unele faţă de altele). Dreptatea se pierde în *philia,* care o învăluie şi o depăşeşte. Caritatea, iubirea persoanelor unele pentru altele este o *philia* creştinească.

---

sociologice determinate: de exemplu, *situaţia geografică* (indiferenţa religioasă este mai răspândită în general în marile oraşe, mai ales în marile porturi, în anumite depresiuni fluviale ca cea a Garonei, şi în regiunile industriale) sau clasa socială (burghezii sunt mai practicanţi decât muncitorii). *(Premiers itinéraires en sociologie religieuse,* p. 89, *Éditions Ouvriès.)*

[195] R.K. Merton, *Elements de théorie et de méthode sociologique,* trad., Plon. Citǎm în acelaşi sens o „ autocritică” interesantă a lui Albert Bayet. Acest sociolog a arătat că morala sinuciderii variază în funcţie de condiţiile sociale. În mediile aservite, învinge condamnarea strictă a sinuciderii; în mediile unde stăpâneşte o anumită libertate, morala este mai „nuanţată”. La Roma, de pildă, sinuciderea sclavilor este întotdeauna ruşinoasă; ea poate fi eroică la patricieni. În Evul Mediu (unde orice om este vasalul altuia), sinuciderea este condamnată sever în toate cazurile. În secolul al XVIII-lea reapare morala „nuanţată”. În teza sa, Bayet se străduieşte să „înţeleagă” aceste fapte. „Este cu totul natural ca sclavul care se sinucide să fie reprobat, pentru că suprimă astfel un bun aparţinând stăpânului, fură. Dacă vasalul e blamat, este pentru că şi el aduce prejudicii suveranului său”. Revenind mai târziu asupra acestei interpretări, Bayet scrie: „Interpretare verbală şi vană. Dacă în fapt sclavul şi vasalul n-ar fi fost condamnaţi, simt că aş fi găsit fără dificultate un argument la fel de logic pentru a da socoteală de acest lucru”. Ar trebui să tragem concluzia că sociologia trebuie să se mulţumească cu observaţii empirice şi să-şi interzică a le înţelege?

[196] Gaston Bouthoul scrie cu deplină îndreptăţire: „S-ar putea spune că postulatul tuturor ştiinţelor omului este că există, înapoia motivaţiei subiective pe care o exprimă şi în care crede subiectul care acţionează, o altă explicaţie obiectivă şi o altă cauzalitate veritabilă care pot fi desprinse graţie unor metode adecvate. Acesta este fundamentul tuturor metodelor psihologiei, psihanalizei şi sociologiei: să caute explicaţia şi cauzalitatea fenomenelor înapoia motivaţiilor lor aparente şi cel mai adesea iluzorii.”

[197] Tocqueville nota deja cu luciditate: „Ceea ce noi numim instituţii necesare nu sunt adesea decât instituţii cu care ne-am obişnuit.”

[198] C. Lévi-Strauss, *Gândirea sălbatică*, trad. rom., Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1970.

[199] C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*.

1. Opoziţia tradiţională dintre dreptate şi caritate

Caritatea şi comunitatea persoanelor

În timp ce dreptatea se referă la aspecte obiectivabile ale existenţei, regularizând schimburile, funcţiile, instaurând un sistem de drepturi şi de îndatoriri reciproce, definind astfel condiţiile unei **solidarităţi,** caritatea vizează mai degrabă instaurarea unei **comunităţi** de persoane (Madinier defineşte comunitatea drept „unitatea unei societăţi formate din persoane iubite şi iubitoare, unde fiecare îşi trage fiinţa şi bucuria sa din dăruirea de sine către toţi ceilalţi"); de unde opoziţia dintre universalitatea abstractă a dreptăţii şi caracterul concret şi personal al caităţii. Dreptatea instaurează o lege generală. Caritatea inspiră cutare act de devotament faţă de cutare persoană. Dreptatea spune: „Nu mai mult lui Petru decât lui Paul", dar nu se interesează de ceea ce se dă în mod real, concret fiecăruia dintre ei, în timp ce caritatea priveşte persoanele singulare. Cum spune tot Madinier: „Caritatea se străduieşte să înlocuiască ordinea lui El prin ordinea lui Tu şi Eu, astfel încât să creeze un adevărat Noi."[217]

Dreptatea negativă, caritatea pozitivă?

Dreptatea este prezentată adesea ca ceva pur negativ (nu vătăma pe altul) sau cel mult reparatoriu (plătindu-ne datoriile, restabilim un echilibru anterior). Dreptatea

---

[200] P. Ricoeur, „Structure et herméneutique", în revista *Esprit,* noiembrie 1963.

[201] C. Lévi-Strauss, *Gândirea sălbatică.*

[202] Vezi C. Lévi-Strauss, „Le triangle culinaire", în *L'Arc,* nr. 26, 1967.

[203] În orignal: *cru, cuit, pourri; cuit,* în franceză, înseamnă şi *fiert* şi *copt.* Am preferat traducerea prin mai nedeterminatul *preparat* pentru a putea aproxima, în limba română, diferenţe şi opoziţii care nu puteau fi redate, cum se va vedea, dacă ne-am fi oprit la una din variante – *fiert* sau *copt. (N.t.)*

[206] H. Marcuse, *Raţiune şi Revoluţie.*

[207] Spinoza, *Tratat teologico-politic,* cap. XVI şi *Tratat politic,* cap. II, §8.

[208] K.R. Popper, *Logica cercetării,* trad. rom., Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981.

[209] Alte exemple pot fi găsite în capitolul 2, „Conştiinţa şi inconştientul".

[210] P. Ricoeur, *Le Conflit des interprétations.*

[211] „ceea ce este acest nume" *(lat.)*

păstrează o ordine socială dată. Este un principiu de conservare şi de echilibru. Caritatea, dimpotrivă, ar fi singura pozitivă, ea şi-ar propune să ia pe altul drept scop, să-i facă realmente bine. Principiului dreptăţii: „Ce ţie nu-ţi place altuia nu-i face", caritatea îi preferă principiul pozitiv **„Fă altuia ceea ce ai vrea ca el să-ţi facă ţie".**

Calculul dreptăţii şi darul caritătii

Numai caritatea exprimă dezinteresarea şi generozitatea absolută. Într-adevăr, dreptatea ne cere să nu pretindem mai mult decât ni se cuvine, dar ne permite să revendicăm partea ce ni se cuvine. Prin aceasta ea este în parte prizoniera tendinţelor, a nevoilor. Apelul la dreptate nu e întotdeauna lipsit de invidie, de gelozie, de agresivitate. Şi în cel mai bun caz, chiar dacă dreptatea revendicatoare nu-i totuna cu „resentimentul" invidios, ea va fi cel mult, după formula lui Madinier, „mediatoare între egoismul biologic şi caritate". Deoarece caritatea nu face calcule. Ea instaurează dăruirea, nu împărţeala. „În timp ce dreptatea constă în a da altuia ce este al său, caritatea constă în a da ceea ce e al tău." Vladimir Jankélévitch scrie cu privire la aceasta: „A fi drept, dacă înseamnă a nu fi decât drept, este ca o haină care te îmbracă corect şi, drept urmare, te face strâmt şi meschin. Dreptatea economă te îmbracă exact după măsură, fără să te strângă şi fără să prisosească pe undeva, fără nicio marjă de siguranţă."[218] În acest sens idealul de dreptate n-ar fi decât un minim moral, pe care caritatea îl depăşeşte mult.

Este caritatea facultativă?

Dar în aceste condiţii caritatea – care depăşeşte dreptatea şi raţiunea – n-ar putea fi pretinsă. În timp ce dreptatea se întemeiază întotdeauna pe un drept, darul caritabil trece cu mult dincolo de dreptul ce poate fi pretins. Stăpânul viei, în celebra parabolă evanghelică a lucrătorilor din ceasul al unsprezecelea *(Matei,* 20) se hotărăşte să dea celor ce n-au muncit decât o oră aceeaşi plată ca acelora ce se află pe câmp din zori. E clar că această milostenie făcută lucrătorilor din ceasul al unsprezecelea nu este ceva ce li se cuvine. De unde unii trag concluzia că în timp ce dreptatea este strict necesară, caritatea ar avea o anume aparenţă de gratuitate. Iar îndatoririle de caritate n-ar putea fi decât largi,

imprecise (nimic nu determină, de exemplu, numărul orelor ce ar trebui petrecute la căpătâiul unui bolnav însingurat).

Această opoziţie dintre dreptate şi caritate se poate traduce în termeni bergsonieni. Jankélévitch, de pildă, scrie: „Dreptatea este faţă de caritate ca negativul faţă de pozitiv sau ca închisul faţă de deschis, ca bunul simţ conservator faţă de invenţia creatoare.”[219] Tema dreptăţii se regăseşte în morala socială a lui Bergson, cod utilitar vizând conservarea societăţilor închise, în timp ce caritatea o recunoaştem în chemarea eroului şi a sfântului. Din această perspectivă, dreptatea încarnată în instituţii şi reguli precise rezultă din marile inovaţii trecute ale elanului caritabil. Dreptatea este caritatea pietrificată. Caritatea este invenţia etică surprinsă pe viu în elanul său[220].

2. Critici raţionaliste şi socialiste

Această distincţie dintre dreptate şi caritate, care pare solidă şi la prima vedere cu totul inocentă, stârneşte totuşi neîncrederea iar uneori şi indignarea raţionaliştilor.

Dreptatea transcende legea

În primul rând, ideea unei dreptăţi pur conservatoare şi „închise”, limitate la respectul ordinii statornicite poate să apară ca o concepţie total falsă. Aici se face confuzie între ceea ce e **drept** şi ceea ce e **legal.** Or, ceea ce e conform legilor poate să fie nedrept din punct de vedere moral. Idealul dreptăţii morale nu este nici închis, nici negativ, nici conservator. Este un **ideal transcendent al raţiunii** în numele căruia, tocmai, legile scrise pot fi criticate şi ameliorate.

Caritatea uneori suspectă

Apoi, ideea unei caritǎţi „largi”, „gratuite”, pare susceptibilă de interpretări primejdioase. Se poate spune, într-adevăr, că teoria tradiţională a raporturilor dintre dreptate şi caritate este de două ori suspectă, întâi prin faptul că minimalizează, că îngustează dreptatea, **reducând-o la menţinerea ordinii statornicite;** iar în al doilea rând prin faptul că **consideră drept facultativă orice iniţiativă ce depăşeşte această ordine.** Astfel, persoana caritabilă va avea poate impresia că face mai mult decât îi cere datoria,

mai mult decât dreptatea, când de fapt abia dacă îndreaptă cu puţin nedreptăţile dominante. Câteodată unii văd chiar în practicile caritabile un adevărat machiavelism menit să-i facă pe cei exploataţi să accepte nedreptatea. Jankélévitch rezumă foarte expresiv aceste critici socialiste. „Toată viclenia bunelor conştiinţe, bine cugetătoare şi bine hrănite, revine la a da celui sărac ca pe o gratificaţie ceea ce i se cuvine de drept, la a-i face cu generozitate cadou propriul său bun. Săracul va fi spoliat şi în plus, întrucât a fost făcut să creadă că n-are dreptul la nimic, îi va mulţumi celui ce l-a jecmănit. Prădat şi recunoscător! Ce ziceţi de asta? O afacere atât de bună nu merită oare ca bogatul să mai renunţe la câte ceva, iar la nevoie chiar să cârpească zdrenţele cerşetorului său pentru a fi sigur că acesta va continua să trăiască cu haine cârpite şi cu inima plină de gratitudine.”[221] Se cuvine de asemenea subliniat şi echivocul „îndatoririlor facultative”. Legat de aceasta putem aminti pasajul din *Divina comedie* de Dante, unde aflăm că damnaţii cel mai crunt pedepsiţi nu sunt cei ce au făcut rău, ci aceia care „n-au făcut binele.”[222]

Caritatea părtinitoare şi parţială?

În fine s-a făcut şi observaţia că iniţiativa caritabilă, uneori **părtinitoare,** este totdeauna **parţială.** Uneori părtinitoare, pentru că cel ce dăruieşte, dacă apreciază bunătatea sa ca fiind gratuită şi facultativă, se consideră autorizat să o rezerve unora iar pe alţii să-i excludă. S-a întâmplat nu o dată ca grupuri confesionale să rezerve caritatea lor năpăstuiţilor ce aparţineau (sau se prefăceau a aparţine) aceleiaşi secte, luând *ad litteram* acest sfat redutabil al Sfântului Ioan din *A doua epistolă* a sa. „Oricine se abate şi nu rămâne în învăţătura lui Hristos nu are pe Dumnezeu (...). Dacă cineva vine la voi şi nu aduce învăţătura aceasta, să nu-l primiţi în casă şi să nu-i ziceţi: Bun venit!”

Iniţiativa caritabilă rămâne parţială, pentru că atinge persoane izolate, nu transformă o structură colectivă. Albert Bayet remarcă, privitor la milostenia Sfântului Martin care dă unui sărac jumătate din mantaua sa. „Asta face un sfânt în plus, nu un sărac în minus.”[223] A alina o suferinţă sau alta nu-i o soluţie suficientă la problema nedreptăţii economice.

Dreptatea este fundamentul carităţii

În sfârşit, dacă e adevărat că în istorie *iniţiativele caritabile au precedat organizarea justiţiei,* aceasta nu opreşte ca în ordinea valorilor **exigenţa transcendentă de dreptate să fie cea care întemeiază exerciţiul carităţii.** Fapte săvârşite la început prin caritate individuală (ospitalitate, toleranţă, ajutor) au devenit obiect al unor dispoziţii legale. Aceasta s-a întâmplat însă pentru că aceste fapte erau în ele însele drepte. Atunci când sfântul Vincent întemeia spitale, el nu avea, de bună seamă, sentimentul că făcea mai mult decât cerea dreptatea.

În aceste condiţii, caritatea nu ar fi decât sentimentul unei exigenţe de dreptate. Tot ce nu e drept este nedrept (nedreaptă e pomana umilitoare dată săracului care ar trebui să beneficieze de ajutor prin lege, nedreaptă e pomana naivă dată cerşetorului prefăcut, priceput să exploateze mila). Iar actul care se vrea caritabil n-are valoare decât dacă este inspirat de idealul de dreptate.

3. Observaţii finale

Caritatea este iubire a aproapelui

Ar fi însă o eroare ca, sub pretextul punerii în valoare a dreptăţii, să fie minimalizată caritatea. În realitate, **caritatea nu înseamnă pomană.** Ea înseamnă **iubire a aproapelui.** Sfântul Pavel în *Epistola întâia către Corinteni* ne atrage luarea-aminte că zadarnic am da toate bunurile noastre la săraci, „dacă nu avem dragoste”, asta nu ne foloseşte la nimic. Iar adevărata caritate n-are nimic de-a face cu mobilurile echivoce ce uneori inspiră pomana. „Caritatea e răbdătoare, plină de bunătate; nu este invidioasă nici nechibzuită, nu se umflă de trufie, nu-şi caută interesul, nu-i place nedreptatea. Ea speră şi îndură totul.” Văzută astfel, caritatea îşi păstrează întregul ei sens, alături de dreptate. **Dreptatea defineşte idealul, caritatea este motorul acţiunii morale, elanul prin care realizăm dreptatea** şi acea exigenţă a inimii care o făcea pe *Sălbatica* lui Anouilh să spună: „Se va găsi totdeauna pe lume vreun câine pierdut care mă va împiedica să fiu fericită.”

3. Dreptatea şi violenţa

Dreptatea pune în locul brutalităţii spontane instituţii şi contracte susceptibile de a reglementa paşnic raporturile dintre persoane. Spunând aceasta, recunoaştem, evident, că dreptul, puterea morală se deosebeşte de puterea fizică, de forţă. Or, întâlnim, de la Hobbes la Marx, teoreticieni eminenţi care contestă această distincţie şi, în moduri diferite, identifică puterea fizică şi puterea morală, susţin că **dreptul nu e decât expresia forţei.**

Hobbes şi Leviathan

Thomas Hobbes (1588-1679) dezvoltă această teză în scrierea sa *Leviathan.* Pentru el, **dreptul se reduce în toate cazurile la forţă,** dar el distinge două momente în istoria omenirii: **starea de natură şi starea politică[224].** În starea de natură, pentru Hobbes – ca şi pentru Spinoza, care reia această temă –, dreptul fiecăruia se măsoară foarte exact prin puterea sa reală. Spinoza va spune în acest sens că peştii au dreptul să înoate şi peştii mari au dreptul să-i înghită pe cei mici; **tot ce e posibil este permis.** Dreptul se întinde până unde se întinde puterea, idee justificată pentru Spinoza într-un context **panteist,** de identificare a lui Dumnezeu cu natura; orice forţă naturală nu-i decât o părticică din însăşi puterea lui Dumnezeu. Cât despre Hobbes, el nu se sinchiseşte de metafizică, mulţumindu-se să analizeze natura umană: omul caută din fire să-i întreacă pe toţi semenii săi. În starea originară el are dreptul de a face aşa dacă-i stă în putinţă.

De altfel, ceea ce omul caută nu este atât satisfacerea nevoilor materiale cât bucuriile vanităţii *(pride).* Cea mai mare plăcere pentru suflet este părerea măgulitoare pe care o poate avea despre propria-i putere. Cel mai mult suferă dacă se crede dispreţuit. Astfel, cel ofensat caută să se răzbune, dar – observă Hobbes, anticipând prin aceasta anumite teme hegeliene – el de obicei nu doreşte moartea adversarului, ci captivitatea acestuia, pentru a-i putea citi în privirea înfricoşată şi supusă recunoaşterea propriei sale superiorităţi.

În starea de natură „omul e lup pentru om”

În realitate, această stare de natură este pentru toţi o **stare de nesiguranţă şi de teamă.** Nici chiar cel ce posedă o mai mare forţă musculară nu-i la adăpost de vicleniile celui mai plăpând. Un ins cât de slab va fi totdeauna – prin uneltiri tainice sau prin alianţe iscusite – destul de tare pentru a-l ucide pe unul mai puternic. Teama de moarte violentă (pasiune mai puternică şi decât vanitatea) e cea care-i determină pe oameni să iasă din starea de natură.

Oamenii vor căuta, aşadar, pacea şi securitatea. Pacea nu se poate înfăptui decât dacă fiecare renunţă la dreptul absolut pe care-l are asupra tuturor lucrurilor. Ceea ce nu e posibil decât **dacă fiecare abdică de la drepturile sale absolute încredinţându-le unui suveran care, moştenind drepturile tuturor, posedă puterea absolută.** De altminteri, aici nu intervine vreo exigenţă morală; pur şi simplu, teama de moarte a biruit vanitatea şi oamenii au căzut de acord să transmită toate puterile lor unui suveran. Acest suveran, la rândul său – de acum stăpân absolut – nu s-a angajat cu nimic, să reţinem asta!, faţă de supuşii săi. Dreptul său **nu are altă limită decât puterea sa şi „bunul său plac”.** În starea de societate ca şi în starea de natură, forţa este singura măsură a dreptului. Numai că în starea de societate monopolul forţei aparţine suveranului. Nu s-a încheiat vreun pact sau contract. Avem de-a face, spune Maurice Halbwachs, „cu o alienare, nu cu o delegare” de puteri. Doar că în acest fel supuşii dobândesc securitatea, pentru că suveranul, dacă vrea să rămână la putere, are tot interesul de a face să domnească ordinea. Dacă un supus **încearcă** să răpească dreptul absolut al suveranului, el comite crima de lezmajestate, însă dacă izbuteşte să pună mâna pe putere, va deveni el stăpân absolut; nici că se poate afirma mai bine că dreptul se confundă cu forţa[225].

De la Bossuet la Marx

Teza ce susţine identitatea dintre drept şi forţă a găsit expresii diverse în decursul istoriei: ea nu a rămas necunoscută nici gândirii creştine, cu toate că e vorba de un creştinism foarte prost înţeles! Bossuet în a sa *Istorie universală* are tendinţa de a identifica dreptul cu puterea victorioasă. Nu este lumea cârmuită de Providenţă? Ar lăsa

Dumnezeu ca omul netrebnic să aibă câştig de cauză? Neîmpotrivirea şi „fuga ruşinoasă” a pastorilor protestanţi dovedesc că revocarea edictului de la Nantes a fost o măsură dreaptă. Izbânzile militare ale lui Ludovic al XIV-lea sunt o mărturie că dreptatea era de partea sa (ca şi în practica duelului judiciar din Evul Mediu, se consideră că Dumnezeu dă puterea de a învinge celui ce luptă pentru o cauză dreaptă). În această perspectivă însă, forţa e mai degrabă semnul dreptului decât dreptul însuşi.

La Hegel şi la Marx regăsim ideea că dreptul se confundă cu forţa, Dumnezeu fiind identificat, într-o perspectivă panteistă, cu desfăşurarea reală a istoriei. Pentru Hegel, Ideea sau Spiritul este ceea ce se realizează în decursul istoriei. (Hegel spunea că lectura ziarelor este pentru el „rugăciunea de dimineaţă zilnică”.) Fiecare popor, fiecare civilizaţie care triumfă în istorie când îi vine rândul reprezintă o etapă în progresul Spiritului. În timp ce pentru creştini Judecata de apoi urmează să judece istoria şi să despartă pe cei buni de cei răi, indiferent de reuşitele lor în această viaţă pământească, pentru Hegel nu există vreo instanţă de judecată transcendentă în raport cu istoria. **„Istoria lumii este judecata de apoi a lumii”**; iar puterea reală este singura măsură a dreptului. Aşa se face că Hegel a crezut că poate saluta în persoana lui Napoleon victorios, „Spiritul universal călare”, pentru ca apoi, după înfrângerea lui Napoleon, să găsească expresia „Spiritului absolut” în statul prusac din epoca sa.

Originea drepturilor omului după Marx

Pentru Marx, dreptul exprimă forţa în sensul că nu este altceva decât **expresia puterii clasei dominante şi exponentul voinţei acesteia.** Potrivit acestei interpretări, drepturile omului proclamate în 1789 n-ar exprima altceva decât nevoile clasei burgheze în plină ascensiune. Ideea de **egalitate** n-ar exprima decât ambiţia burgheziei care, conştientă de puterea sa economică în creştere, vrea să acceadă la aceleaşi privilegii ca nobilimea. Ideea de **libertate** este legată şi ea de interesele burgheziei. Astfel, atunci când, în 1789, legea Le Chapelier suprima în numele libertăţii corporaţiile, aceasta nu înseamnă decât că şeful întreprinderii

dorea să găsească în faţa sa salariaţi „eliberaţi” de acele sindicate organizate care erau corporaţiile, muncitori izolaţi şi lipsiţi de apărare în faţa stăpânilor lor burghezi.

Bineînţeles, pe Marx această situaţie nu-l indignează deloc (el nu se manifestă niciodată ca apostol al unei dreptăţi absolute, independente de puterile istoriei). Burghezii de la 1789 aveau dreptate pentru că erau forţa în ascensiune a istoriei. Marx nu pregetă, de altfel, să omagieze marele capitalism care a modernizat vechile societăţi agricole. Dacă, pentru Marx, dreptul burghez şi-a pierdut acum orice valoare, aceasta se datorează faptului că el exprimă egoismul unei clase sociale decadente, care mâine nu va mai avea nicio forţă. Dreptul autentic se confundă cu interesele clasei muncitoare, pentru că ea este clasa ce acţionează „în sensul istoriei”, clasa pe care mâine evoluţia lumii o va aduce la putere.

Conştiinţa protestează împotriva identificării dreptăţii cu forţa

Să remarcăm totuşi că asemenea teorii – dezvoltate de marxişti în lucrări savante – sunt de obicei puţin difuzate de oratorii politici şi de ziarişti. Aceştia ştiu că astfel de idei nu vor avea nicio priză asupra cititorilor lor. Într-adevăr, cititorul popular nu doreşte revoluţia pentru că ea ar merge „în sensul forţelor istoriei”, ci o doreşte **pentru că o crede dreaptă.** Conştiinţa distinge în mod spontan ceea ce toate teoriile discutate aici se străduiesc să identifice, şi anume **faptul** şi **dreptul.**

Într-adevăr, fie că e vorba de Hobbes, de Hegel sau de Marx, dreptul e confundat cu forţa, valoarea cu existenţa, ordinea lui Trebuie cu cea a lui Este. Or, conştiinţa protestează împotriva acestei confuzii. Toată lumea va fi de acord – dacă facem abstracţie de teorii – că **e posibil să am dreptate şi totuşi să fiu învins.** Distincţia dintre mai valabil şi mai puţin valabil este de cu totul alt ordin decât cea dintre mai puternic şi mai puţin puternic.

La ce bun să vorbim despre drept dacă dreptul se confundă cu forţa? „Să admitem un moment – scrie Rousseau – acest pretins drept. Afirm că nu rezultă de aici decât vorbe fără sens; căci de îndată ce admitem că forţa creează dreptul,

efectul se schimbă o dată cu cauza (...). De îndată ce există posibilitatea de a nu asculta fără ca aceasta să atragă după sine o pedeapsă, neascultarea este legitimă. Şi cum cel mai puternic are întotdeauna dreptate, nu ne mai rămâne decât să facem în aşa fel încât să fim cei mai puternici! Or, ce fel de drept poate fi acela care dispare când forţa încetează? Se vede deci limpede că aici cuvântul *drept* nu adaugă nimic forţei; el nu are, în fraza aceasta, niciun sens."[226]

Or, constatăm că tocmai învingătorul nedrept şi brutal vorbeşte mai mult ca oricine despre drept. Hitler şi exterminatorii din lagărele naziste nu se pretindeau oare „campioni ai dreptului şi ai civilizaţiei"? Propaganda lor ipocrită era pe deplin revelatoare. Ea arăta că forţa brutală caută întotdeauna să se înfăţişeze sub pretexte onorabile. Pentru că altminteri n-ar avea nicio putere asupra conştiinţelor. Opinia şi nu forţa îi supune pe oameni, nota Pascal. Pentru a domni, forţa trebuie să se travestească în drept. **Putem fi siguri că o naţiune nu s-ar lăsa mobilizată pentru un război ce s-ar declara pe faţă nedrept şi imoral!** Dar valorizarea ipocrită a forţei nu e oare un fel de omagiu pe care forţa brută îl aduce dreptului?

Insuficienţa idealismului

Trebuie totuşi să conchidem că forţa şi dreptul sunt lucruri radical diferite şi absolut străine unul altuia? Vom spune, bunăoară, că e de-ajuns să ai dreptatea de partea ta şi că, în aceste condiţii, puţin importă dacă eşti învingător sau învins? Dar un drept care ar renunţa să triumfe pe planul realului, un drept căruia nu i-ar păsa de încarnarea sa concretă n-ar mai fi altceva decât un vis. Desigur, a identifica dreptul cu forţa triumfătoare ar echivala cu adoptarea unei morale a violenţei ce nu mai este o morală. Dar pe de altă parte, a adopta o teorie pur idealistă înseamnă a lăsa valoarea să se topească în vis. Făcută să înalţe, morala nu-i făcută ca să exileze. Orice drept trebuie să se străduiască a dobândi „forţa legii". Faţă de real, morala nu trebuie să fie nici simplă acceptare, nici evaziune descărnată, ci **trebuie să fie o întrupare efectivă a valorilor în real.**

Violenţă şi non-violenţă

Cu aceasta abordăm însă o problemă foarte delicată. Dacă dreptatea are datoria de a se întrupa, trebuie să acceptăm lupta împotriva nedreptăţii şi eventual violenţa? Să recunoaştem că **idealul non-violenţei absolute este de neconceput în mod necontradictoriu:** să admitem că dacă nu-i vorba decât de persoana mea, am dreptul să mă las ucis de inamicul nedrept fără să opun rezistenţă; dacă însă refuz să sar în ajutor prietenului meu molestat, devin într-un fel complice al agresorilor săi. Dacă optez pentru non-violenţă într-o lume unde, în fapt, violenţa există, mă fac, conştient sau nu, complice al celor în folosul cărora se exercită violenţa[227].

Doctrina lui Machiavelli

Legitimarea violenţei trebuie să rămână, totuşi, excepţională, pentru că nu se poate justifica sistematic înfăptuirea unui **scop moral** prin **mijloace imorale.** Machiavelli, ce-i drept, gândea că în politică – unde acţiunea pune în joc interese deosebit de importante, care privesc naţiuni întregi – un scop conform cu ceea ce e drept justifică totdeauna mijloace abominabile.

Hanibal, spune el, avea o armată puternică şi disciplinată „în mijlocul căreia nu s-a ivit niciodată nicio răzmeriţă”; rezultatul acesta se datora „cruzimii sale neomeneşti”, care în ochii soldaţilor îl făcea deopotrivă „demn de respect şi temut”. În schimb, Scipio, „blând şi iertător”, a avut parte în Spania de o violentă răzvrătire a soldaţilor săi. Blândeţea lui Scipio a avut deci, până la urmă, consecinţe mai catastrofale decât cruzimea lui Hanibal[228]. Tot aşa, Cezar Borgia a avut dibăcia de a încredinţa administraţia Romagnei „domnului Remirro de Orco”, om crud şi fără scrupule care, uzând de violenţă, „făcu ordine şi restabili unitatea provinciei”, atrăgându-şi însă, din pricina asprimii sale, ura mocnită a multora. Drept care Cezar Borgia „într-o bună zi, folosind un pretext oarecare, porunci ca acesta să fie spintecat în două, în mijlocul pieţei din Cesena, punându-i-se un butuc de lemn şi un cuţit însângerat alături. Sălbăticia acestui spectacol a provocat satisfacţia poporului şi în acelaşi timp uimirea lui[229].

Machiavelli socotea că asemenea perfidii şi atrocităţi nu reprezentau un preţ prea mare pentru a se obţine, în sfârşit, pacea în republică.

Sistemul lui Machiavelli se bazează însă pe postulatul că oamenii sunt deopotrivă proşti şi netrebnici, nerecunoscători, „prefăcuţi, lacomi de câştig". Omul politic este nevoit să recurgă la violenţă „pentru că oamenii sunt răi"[230]. Principele care îşi interzice violenţa nu poate evita propria sa pierzanie şi ruinarea statului său, căci „acela care ar voi să-şi proclame oricând şi oriunde încrederea lui în bine ar fi cu necesitate doborât de ceilalţi care sunt în jurul lui şi care nu sunt oameni de bine"[231].

Se vede ce primejdie conţine o asemenea concepţie. Violenţa va părea întotdeauna mijlocul cel mai lesnicios. De fapt însă, recurgerea la ea n-ar trebui să fie îngăduită decât în cazul când **ar exista dovada** că orice alt mijloc, mai puţin imoral, este neputincios. În plus, să nu uităm că **imoralitatea mijloacelor se răsfrânge inevitabil asupra scopului însuşi, pentru că actul imoral este un tot indivizibil.** Folosirea violenţei este în toate cazurile o recunoaştere a neputinţei agentului moral de a întrupa cu adevărat valorile.

IDEILE ESENŢIALE

Dreptatea înseamnă justeţe în materie de morală. În locul spontaneităţii egoiste care face ca fiecare să ceară totul pentru sine, dreptatea, acest „respect al demnităţii umane în toate persoanele” (Proudhon) pune o raţiune cvasi-matematică: fiecăruia ceea ce i se cuvine, spune ea; trebuie ţinut cont de ceilalţi, împărţind cu ei după o justă proporţie.

Justa proporţie nu pare însă să implice egalitatea pur şi simplu. *Dreptatea represivă,* de exemplu, se prezenta odinioară, cu legea talionului, ca o adevărată ecuaţie: ochi pentru ochi, dinte pentru dinte. Justiţia modernă, mai nuanţată, încearcă să proporţioneze pedeapsa mai mult cu personalitatea şi cu intenţiile deliberate ale celui vinovat decât cu mărimea prejudiciului. *Dreptatea distributivă* stabileşte o egalitate între raporturile a patru termeni (două lucruri şi două persoane). Candidatul bine pregătit va primi o notă bună, cel slab pregătit o notă proastă. Totodată, pentru contemporanii noştri, egalitatea morală şi metafizică a persoanelor apare tot mai mult ca un absolut pe lângă care inegalităţile ce ţin de talente şi înfăptuiri – datorate în mare parte deosebirilor de mediu educativ, aşadar nedreptăţii sociale – capătă un caracter accidental şi accesoriu. Dreptatea cere deci nu doar să se acorde tuturor aceleaşi şanse, ci şi ca inegalităţile naturale (sau pretins naturale) să fie pe cât posibil corectate.

În locul brutalităţii spontane, dreptatea pune instituţii şi contracte susceptibile să reglementeze paşnic relaţiile dintre persoane. Totuşi, universul juridic, codurile, dreptul sunt considerate de mulţi gânditori a nu fi decât măşti ale raporturilor de forţă dintre clasele sociale sau dintre naţiuni (dominante sau dominate). De bună seamă, Machiavelli crede că Principele urmăreşte scopuri morale (pacea, dreptatea şi ordinea), dar pentru că oamenii sunt proşti şi netrebnici, ei nu pot fi dominaţi decât prin violenţă şi viclenie. Justiţia penală, pe de altă parte, nu pedepseşte violenţa cetăţenilor decât exercitând, la rândul său, violenţa. A aplica unui asasin pedeapsa cu moartea înseamnă a exercita asupra persoanei sale violenţa pe care el însuşi a comis-o. Problema violenţei

este din punct de vedere moral greu de rezolvat. Pe de o parte, desigur, violenţa e un eşec al dreptăţii, dar pe de alta, a vrea să fii în mod sistematic non-violent într-o lume unde, în fapt, violenţa există nu înseamnă oare a te face, conştient sau nu, complice al celor în folosul cărora se exercită violenţa?

LECTURI

ARISTOTEL, *Etica nicomahică,* trad. rom., Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988.
BERGSON, H., *Cele două surse ale moralei şi religiei,* trad. rom., Institutul European, Iaşi, 1993.
JANKÉLÉVITCH, V., *Trité des vertus,* Bordas.
PLATON, *Republica,* trad. rom., în *Opera,* vol. V, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986; *Georgias,* trad. rom., în *Opere,* vol. I.
ROUSSEAU, J. J., *Contractul social,* trad. rom., Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1957.
ARENDT, H., *Du mensonge à la violence,* Calman-Lévy.
MACHIAVELLI, N., *Principele,* trad. rom., Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1960.
ARON, R., *Histoire et dialectique de la violence,* Gallimard.
GIRARD, R., *La Violence et le Sacré,* Grasset.

TEXT COMENTAT

Forţa şi dreptatea după Jean-Jacques Rousseau

„Cel mai puternic nu este niciodată destul de puternic încât să fie întotdeauna stăpânul, dacă nu-şi transformă puterea în drept şi nu schimbă ascultarea în datorie. De aici dreptul celui mai tare; drept în aparenţă luat în ironie, dar în realitate stabilit în principiu. Dar nu ni se va explica niciodată acest cuvânt? Forţa este o putere fizică: nu văd ce moralitate ar putea rezulta din efectele ei. A ceda în faţa forţei este un act de necesitate, nu de voinţă; este cel mult un act de prudenţă, în ce sens ar putea fi o datorie?

Să admitem un moment acest pretins drept. Afirm că nu rezultă de aici decât vorbe fără sens; căci de îndată ce admitem că forţa creează dreptul, efectul se schimbă o dată cu cauza, astfel încât orice forţă care o învinge pe cea dintâi îi moşteneşte şi dreptul. De îndată ce există posibilitatea de a nu asculta fără ca aceasta să atragă după sine o pedeapsă, neascultarea este legitimă. Şi cum cel mai puternic are întotdeauna dreptate, nu ne mai rămâne decât să facem în aşa fel încât să fim cei mai puternici.

Or, ce fel de drept poate fi acela care dispare când forţa încetează? Dacă trebuie să asculţi de teama forţei, nu e nevoie să asculţi din datorie; iar dacă nu mai eşti silit să asculţi, nu mai eşti nici obligat s-o faci. Se vede deci limpede că aici cuvântul *drept* nu adaugă nimic forţei; el nu are, în fraza aceasta, niciun sens.

Daţi ascultare puterii. Dacă asta înseamnă „cedaţi în faţa forţei”, atunci regula este bună, dar inutilă: mă fac chezaş că nu va fi niciodată încălcată. „Orice putere vine de la Dumnezeu”, recunosc. Dar tot de la el vine şi orice boală; înseamnă oare că nu avem voie să chemăm doctorul? Dacă un tâlhar mă prinde într-un colţ de pădure, voi fi silit să-mi dau punga; dar dacă am posibilitatea să n-o fac, cum aş putea fi obligat, în conştiinţa mea, să i-o dau? În fond, şi pistolul din mâna lui e o forţă.

Aşadar, forţa nu creează dreptul, iar omul nu este obligat să dea ascultare decât puterilor legitime, iată deci că

ne întoarcem mereu la prima întrebare.” (Rousseau, *Despre contractul social,* cartea I, cap. III)

COMENTARIU

a) Prezentarea textului

În ce condiţii este puterea politică o putere legitimă? Aceasta este problema pusă de Rousseau în *Contractul social.* Este indicat de aceea ca, pentru a lăsa câmp liber acestei reflecţii privind condiţiile legitimităţii puterii, să fie mai întâi înlăturată teza care reduce dreptul la forţă, teza după care judecăţile de valoare sunt deşarte, în societatea umană neexis-tând decât raporturi de forţă. La Platon, această teză era susţinută de Callicles, în opoziţie cu idealismul lui Socrate. Dar reducţia dreptului la forţă se întâlneşte şi la teoreticienii puterii politice, cu deosebire la Thomas Hobbes (1588-1679), la care poate că se gândeşte Rousseau în discuţia sa. De fapt, Hobbes distinge în istoria omenirii două momente: starea de natură şi starea politică. În ambele cazuri însă, dreptul se reduce pur şi simplu la forţă. În starea de natură, dreptul fiecărui individ se măsoară prin puterea sa: tot ce este posibil este permis! În aceste condiţii omul este lup pentru om şi nimeni nu e ferit de nesiguranţă şi de teamă. Ceea ce determină instituirea stării politice: fiecare îşi depune drepturile sale absolute în mâinile unui suveran care, moştenind drepturile tuturor, posedă puterea absolută. Aici nu intervine însă nicio exigenţă morală. Singură teama i-a împins pe indivizi să renunţe la puterile lor. Suveranul, care e de acum stăpân absolut, a adunat toate puterile, el nu cunoaşte decât bunul său plac, forţa sa e singura măsură a dreptului său. Dacă un supus încearcă să răpească dreptul absolut al suveranului, el comite crima de lezmajestate. Dar dacă izbuteşte să acapareze puterea, el e cel ce devine stăpân absolut.

Această teză a lui Hobbes poate fi lămurită prin extraordinarul dialog dintre generalul Malet – care, în timpul campaniei din Rusia, a încercat să-i răpească lui Napoleon puterea – şi judecătorii săi. Procurorul îl întreabă: „Cine vă

sunt complicii”? Generalul răspunde: „Dumneavoastră, dacă aş fi reuşit”.

Rousseau se va strădui, în textul reprodus aici, să respingă această filozofie imoralistă.

b) Explicarea detaliată a textului

Chiar de la începutul discuţiei, Rousseau distinge două planuri: planul faptelor şi planul dreptului, planul naturii şi planul moralităţii, planul a ceea ce este şi planul a ceea ce trebuie să fie şi, spre a vorbi în termeni moderaţi, domeniul fiinţei şi domeniul valorii.

Cel mai puternic, remarcă el mai întâi, nu se mulţumeşte niciodată să fie cel mai puternic. El vrea să-i convingă pe ceilalţi că are dreptate, că punctul său de vedere este just. **„Cel mai puternic nu este niciodată destul de puternic încât să fie întotdeauna stăpânul, dacă nu-şi transformă puterea în drept şi nu schimbă ascultarea în datorie.”** Pascal era de părere că legile sunt în fapt întemeiate pe forţă, dar adăuga: „Este periculos să spui poporului că legile nu sunt drepte, căci el nu li se supune decât pentru că le crede drepte.” Forţa brutală caută întotdeauna să se disimuleze sub pretexte onorabile, deoarece forţa nudă n-ar avea putere asupra conştiinţelor. Pentru a avea şansa unei domnii durabile, forţa trebuie să-şi ia înfăţişarea dreptului. Dar valorizarea ipocrită a forţei nu-i oare un omagiu pe care forţa brută îl aduce dreptului?

„De aici dreptul celui mai tare; drept în aparenţă luat în ironie, dar în realitate stabilit în principiu. Dar nu ni se va explica niciodată acest cuvânt?”

Cel mai tare impune hotărârile sale, acestea au forţă de lege. Acesta e sensul în care dreptul celui mai tare este „în realitate stabilit în principiu”. De ce însă cel puternic nu se mulţumeşte să-şi afirme forţa? De ce foloseşte el cuvântul *drept,* din moment ce nu recunoaşte un domeniu specific al dreptului, exterior forţei? Folosirea cuvântului *drept* e cea care trebuie explicată. A vorbi despre dreptul celui mai tare – dacă dreptul şi forţa sunt prin esenţa lor distincte – înseamnă a vorbi ironic. Vorba lui La Fontaine: „Dreptatea celui mai tare e totdeauna cea mai bună”, care exprimă înţelepciunea

amară a naţiunilor, este ironică. În ea este exploatată deopotrivă distincţia teoretică a noţiunilor „a avea dreptate” şi „a fi mai puternic” şi neputinţa practică a celui mai slab de a-şi impune dreptul său legitim. Distincţia teoretică dintre cele două domenii rămâne în orice caz. Pascal spunea: „E drept să se împlinească ceea ce e drept şi e necesar să se împlinească ceea ce-i mai tare.” Rousseau insistă înainte de toate asupra distincţiei fundamentale dintre natură şi moralitate. Luaţi aminte la perechile de termeni opuşi de care se foloseşte pentru a impune această distincţie: forţă = **putere fizică,** drept = **moralitate.** A te supune forţei este un **act de necesitate,** a te supune dreptăţii este un **act de voinţă.** A te supune dreptăţii este o datorie, a te supune forţei e o maximă a simplei prudenţe. În aceste redundanţe ale limbajului recunoaşteţi stilul oratoric al lui Rousseau, ce caracterizează întregul text. Tema dezvoltată prefigurează moralismul kantian. Kant va da un nou relief problemei, îndeosebi acestei opoziţii între preceptele prudenţei, care sunt imperative ipotetice, pur relative (Supune-te forţei dacă nu vrei să fii nimicit) şi maximele datoriei, imperative categorice, adică necondiţionate (Supune-te întotdeauna datoriei, cu orice preţ).

„...Să admitem un moment acest pretins drept. Ce fel de drept poate fi acela care dispare când forţa încetează?”

A pune la temelia dreptului forţa înseamnă a-i da o întemeiere pur empirică, lipsită de orice caracter universal. E de-ajuns ca învingătorul de ieri să fie învins astăzi pentru ca sistemul drepturilor şi datoriilor să se răstoarne, etica să-şi piardă orice soliditate, orice stabilitate, să se prăbuşească în empirismul lui aici şi acum. Pentru Rousseau, în timp ce raportul forţelor se schimbă neîncetat, după capriciile salturilor istoriei, exigenţele moralei au un caracter universal, absolut.

„...Dacă trebuie să asculţi de teama forţei, nu e nevoie să asculţi din datorie; iar dacă nu eşti silit să asculţi, nu mai eşti obligat s-o faci.”

A confunda dreptul şi forţa înseamnă a confunda constrângerea fizică şi obligaţia morală. Rousseau, înaintea

lui Kant, insistă asupra deosebirii radicale dintre aceste două noţiuni. Forţa care mă constrânge îmi suprimă libertatea. De aceea, ea aparţine naturii şi nu sferei eticului. Obligaţia morală, dimpotrivă, presupune libertatea celui în cauză. Sunt moralmente obligat, şi nu constrâns, când simt în cugetul meu exigenţa unei datorii căreia fizic m-aş putea sustrage. Nu există obligaţie morală decât dacă sunt liber din punct de vedere fizic şi psihologic să mă supun sau nu. „Eşti dator, deci poţi", va spune Kant în acelaşi sens.

„...Daţi ascultare puterii. Dacă asta înseamnă «cedaţi în faţa forţei», atunci regula este bună, dar inutilă; mă fac chezaş că nu va fi niciodată încălcată...". Aluzie la un text bine cunoscut şi deseori citat al Sfântului Pavel, din *Epistola către romani* (13): „Oricine să fie supus stăpânirilor celor mai înalte; căci nu este stăpânire care să nu vină de la Dumnezeu". Textul Sfântului Pavel este el însuşi ambiguu. Sacralizează Sfântul Pavel orice putere? Nu cumva vrea să spună mai degrabă că creştinii trebuie să se supună funcţionarilor unui guvern păgân atunci când aceştia se achită în mod normal de sarcinile lor? Sfântul Pavel, după cât se pare, vrea doar să-i îndemne pe creştini să-şi plătească impozitele. El şi adaugă, de altfel: „Trebuie să fiţi supuşi nu numai de frica pedepsei, ci şi din îndemnul cugetului". Dacă interpretăm acest text în sensul unui îndemn de supunere la forţă, sfatul, spune Rousseau, este superfluu: dacă omul n-are de ales, la ce bun să prescrii o supunere ce prin ea însăşi este inevitabilă? În acelaşi sens, legile naturii nu sunt legi morale, căci ţine de esenţa lor să nu poată fi încălcate: ar fi absurd să se prescrie cuiva care se aruncă de la o fereastră de a se supune legii căderii corpurilor! Obligaţia morală este de un alt ordin. Încă o dată, ea presupune o exigenţă intimă a conştiinţei şi puterea fizică de a te sustrage de la respectiva acţiune. Împinsă la limită, justificarea a tot ceea ce se întâmplă este absurdă: din moment ce orice boală vine de la Dumnezeu, trebuie oare să refuz de a mă trata? Această aberaţie se întâlneşte, de altfel, încă şi în secolul XX, la anumite secte de iluminaţi! Oare sub pretextul că un tâlhar înarmat este o putere îi voi recunoaşte dreptul moral de a mă jefui? Acest ultim exemplu, simplu şi frapant, este pentru

Rousseau încă un prilej de a afirma distincţia dintre domeniul necesităţii naturale şi cel al obligaţiei morale. Sunt constrâns să-i dau tâlharului punga mea cu bani, nu sunt moralmente obligat la asta.

c) Concluzie

Rousseau, în tot acest pasaj, îl anunţă pe Kant. El subliniază elocvent distincţia dintre cele două domenii diferite, cel al naturii şi cel al valorilor morale. Pus în faţa discuţiei privind legitimitatea puterii politice, acest text dobândeşte întreg sensul său polemic (împotriva lui Hobbes) şi filozofic; domeniul politicii se va plasa, pentru Rousseau, înăuntrul domeniului moralei.

SUBIECTE DE REFLECŢIE ŞI DEZBATERE

■ Inegalitatea dintre oameni face oare imposibilă egalitatea dintre cetăţeni?
■ Poate fi revolta un drept?
■ În ce sens se poate vorbi de răsplata dreaptă sau nedreaptă?
■ Căutarea dreptăţii trebuie oare să se mulţumească a satisface sentimentul de drept şi de nedrept?
■ Poate fi dreaptă nesupunearea?
■ A avea dreptul de partea ta înseamnă oare a fi drept?
■ Pot fi concepute drepturile omului independent de drepturile cetăţeanului?
■ Este acelaşi lucru impunerea prin forţă a respectării dreptului şi întemeierea dreptului pe forţă?
■ Are dreptul ca scop abolirea violenţei?
■ Desprindeţi interesul filozofic al următorului text procedând la studiul lui sistematic:

„Este potrivnic legii naturale să-l pedepseşti pe cel nevinovat; or, cel ce se disculpă în justiţie şi a cărui nevinovăţie este recunoscută de judecător este un om nevinovat. Să presupunem acum că un om acuzat de o crimă capitală, gândindu-se la puterea şi reaua-voinţă a vreunui duşman, ca şi la faptul că judecătorii sunt adesea corupţi şi părtinitori, fuge de teama celor ce i s-ar putea întâmpla, că este apoi arestat, că i se face un proces corect unde el izbuteşte să arate convingător că nu este vinovat de acea crimă şi că, fiind disculpat de acest cap de acuzare, este totuşi condamnat la confiscarea averii: este evident că avem de-a face în acest caz cu condamnarea unui nevinovat. Voi spune deci că nu există pe lume loc în care acest mod de a proceda să poată fi o interpretare a unei legi naturale ori să devină lege în virtutea sentinţelor pronunţate de judecători precedenţi care ar fi judecat aşa. Căci primul care a judecat aşa a judecat nedrept şi nicio nedreptate nu poate servi de model pentru judecătorii de mai târziu.” (Hobbes)

CAPITOLUL 13
Statul

Distincţia dintre stat, naţiune şi patrie

Stat, naţiune, patrie – aceşti termeni nu trebuie confundaţi. Prin stat se înţelege „comunitatea juridică”, adică un ansamblu de indivizi supuşi aceleiaşi legislaţii, aceleiaşi autorităţi politice. De altfel, într-un sens mai precis, prin stat se înţelege însăşi această autoritate politică. **Statul este guvernul şi ansamblul structurilor prin care el îşi manifestă autoritatea.** Naţiunea se înfăţişează mai degrabă ca o **comunitate naturală,** cel puţin ca o comunitate rezultată din istorie, recunoscută de către fiecare din membrii săi. Pe vremea când Polonia era „împărţită” în bucăţi supuse, respectiv, statului rus, celui austriac şi celui prusac, locuitorii ţării se recunoşteau totuşi ca membri ai **naţiunii** polone. Statul austriac al Habsburgilor grupa sub autoritatea sa mai multe naţiuni. Pe de altă parte, atunci când membrii comunităţii naţionale nu recunosc în hotărârile guvernului lor propriile lor exigenţe, se spune că naţiunea nu se mai recunoaşte în stat. Agitaţia revoluţionară, de exemplu, exprimă un conflict între naţiune şi stat.

Între ideea de naţiune şi aceea de patrie, în schimb, distincţia e mai subtilă. Patria este „numele sentimental al naţiunii”. Ideea de patrie desemnează o **comunitate afectivă.** Patria este, în fond, naţiunea însăşi privită ca obiect de ataşament, de veneraţie din partea indivizilor.

1. Doctrinele politice

Privitor la această problemă putem schematiza diversele teze posibile distingând între **absolutism, anarhism** şi **democraţie.**

a) Absolutismul

Înţelegem prin absolutism sistemul în care statul are o putere absolută. Individul n-are valoare prin el însuşi, este redus la supunere. În această perspectivă autoritatea statului nu poate să emane de la indivizii înşişi: ea are o origine

transcendentă. Fie că **suveranul este divinitatea însăşi** (teocraţie), ca faraonul egiptean care era încarnarea pământească a zeului Horus sau ca împăratul roman divinizat; fie că suveranul este **reprezentantul divinităţii pe pământ,** cum era într-o anumită măsură cazul cu regii şi împăraţii creştini din vechea Europă. Desigur, regele nu e decât stăpânul peste cele temporale, în timp ce Biserica prezidează peste tărâmul spiritual: anumiţi papi afirmă chiar că regele nu deţine decât în mod indirect de la Dumnezeu puterea sa temporală, prin intermediul papilor. Oricum, puterea nu emană de la indivizi iar suveranul nu e răspunzător faţă de supuşii săi. După Bossuet, statul nu are de dat socoteală oamenilor. Regele, „uns al Domnului", nu e răspunzător decât în faţa lui Dumnezeu, iar „particularilor nu le rămâne niciun drept faţă de puterea publică". Politica lui Bossuet se cere, de altfel, interpretată în cadrul teologiei sale. Dacă supuşii datorează suveranului o ascultare necondiţionată, este pentru că **omul, din cauza păcatului originar, este în chip radical rău.** Lăsaţi în voia lor, într-o stare de „libertate neîmblânzită şi sălbatică, unde fiecare poate să pretindă totul şi în acelaşi timp să conteste totul, oamenii s-ar sfâşia între ei sub imboldul pasiunilor lor dezordonate". Doar suveranul atotputernic, răspunzător în faţa lui Dumnezeu, le poate asigura ordinea şi pacea[232].

b) Anarhismul

Statul, cimitir al libertăţii

Anarhiştii (ruşii Bakunin şi Kropotkin, francezii Elisée Reclus şi Jean Grave) văd, dimpotrivă, în stat Răul radical iar în individ valoarea supremă. „A-ţi trăi viaţa", „a face ce vrei", „a-ţi afirma personalitatea" – iată formulele lor preferate. Pentru ei orice ascultare înseamnă o abdicare, o nimicire a personalităţii. Este permisă răzvrătirea împotriva oricărei autorităţi. „Nici Dumnezeu, nici stăpân", exclamă Jean Grave. **Statul este condamnat pentru că el este înstrăinarea libertăţii,** şi, cum se exprimă Bakunin, „un imens cimitir unde se îngroapă pe rând toate manifestările vieţii individuale". Statul este nu numai monstrul abstract care distruge libertatea indivizilor vii, concreţi, ci, dat fiind că

destramă solidaritatea universală, dat fiind că nu se pune decât opunându-se altor state – ceea ce generează război şi suferinţe – el constituie cel mai mare obstacol în calea înfloririi valorilor cu adevărat universale.

Societatea naturală

Se cuvine relevat totuşi că anarhiştii nu sunt nişte imoralişti antisociali. Dimpotrivă, ei sunt convinşi că individul nu se poate afirma şi dezvolta decât în relaţiile vieţii comunitare. Pentru ei este vorba însă de legături sociale liber consimţite. Statul, cu constrângerile sale artificiale, nu-i decât o **caricatură a societăţii naturale.** Anarhiştii se pronunţă, de aceea, pentru o revoluţie care să răstoarne statul cu judecătorii săi, cu poliţiştii săi, cu armata sa. Pe ruinele statului se vor constitui apoi **asociaţii umane libere.**

După anarhişti, omul e din fire altruist

De bună seamă, teoriile anarhiste nu trebuie respinse fără a fi fost analizate. Este adevărat că statul, în decursul istoriei, a îmbrăcat adesea o formă tiranică ce paralizează sau distruge înflorirea persoanelor. Statul reprezintă nu o dată expresia camuflată a unei clase sociale dominante, şi atunci legile sale nu sunt decât instrumentul disimulat al „exploatării omului de către om”. Se poate admite, de asemenea, că o mai bună organizare a vieţii sociale, care să asigure o repartiţie mai dreaptă a sarcinilor şi bogăţiilor, ar permite diminuarea aparatului de constrângeri şi de sancţiuni de care statul încă şi astăzi – sub toate regimurile politice – este inseparabil. Nu trebuie însă să-i urmăm pe anarhişti până la capăt în visările lor. Ideea-forţă a anarhismului este că individul – în afara oricărei organizări sociale impuse – nu vrea decât să stabilească legături sociale paşnice şi fecunde cu semenii săi. Kropotkin crede într-o irezistibilă nevoie naturală de altruism şi într-ajutorare. Oamenii au, de la natură, instincte predominant generoase – acesta e postulatul atât de discutabil al anarhismului care **prea uşor trece cu vederea egoismul şi pasiunile oamenilor.**

c) Democraţia

Statul – instrument al libertăţilor individuale

Să recunoaştem, împreună cu anarhiştii, că persoana umană este singura valoare iar **fericirea persoanelor singurul „scop în sine”.** Să adăugăm însă, împotriva lor, că statul – această abstracţie întrupată în instituţii, în administraţii, în regulamente – este **un mijloc necesar pentru realizarea aspiraţiilor individuale.** Să ne ferim de a opune una alteia disciplina şi libertatea. Este nevoie de o autoritate pentru a ocroti libertatea fiecăruia de încălcările nejustificate din partea altora. Numai că statul îşi pierde orice îndreptăţire dacă încetează de a fi un mijloc de promovare a libertăţilor individuale, revendicând pentru sine postura de scop suprem. Lucrul acesta a fost sesizat foarte bine de Jean-Jacques Rousseau, al cărui *Contract social* poate fi considerat drept carta oricărei **democraţii.** Statul nu are alt scop decât de a **înfăptui şi garanta** (necum a distruge) **libertatea şi egalitatea la care indivizii au dreptul în mod natural:** „A găsi o formă de asociere care să apere şi să protejeze cu toată forţa comună persoana şi bunurile fiecărui asociat şi în cadrul căreia fiecare dintre ei, unindu-se cu toţii, să nu asculte totuşi decât de el însuşi şi să rămână tot atât de liber ca şi mai înainte, aceasta este problema fundamentală, a cărei soluţie este contractul social”[233].

În această perspectivă democratică statul nu este o transcendenţă: „Suveranul nefiind alcătuit decât din particularii care îl compun, nu are şi nici nu poate avea vreun interes potrivnic intereselor acestora.”[234] Legea nu înstrăinează libertatea pentru că îşi află izvorul în chiar voinţa indivizilor: „Ascultarea de o lege pe care singur ţi-ai stabilit-o înseamnă libertate.”[235]

„Voinţa generală”

Cum este însă cu putinţă ca voinţele particulare, diferite între ele şi adesea opuse, ale indivizilor să-şi afle expresia într-o lege comună? Aici intervine contractul, pactul prin care fiecare se angajează faţă de toţi ceilalţi să nu recunoască altă autoritate decât **voinţa generală.** Voinţa generală este cea care face abstracţie de interesele divergente, de pasiunile fiecăruia, nefiind preocupată decât de binele comun. Fără îndoială că „fiecare individ poate, ca om, să aibă o voinţă particulară contrarie sau diferită de voinţa generală, pe care o

are ca cetăţean”[236]. Dar voinţa generală nu este o putere exterioară fiecăruia din noi, pentru că ea nu este altceva decât **regula raţiunii,** acceptată în comun de membrii grupului, dar pe care fiecare o descoperă în el însuşi atunci când „făcând să tacă pasiunile”, dă deoparte dorinţele sale egoiste. Imboldul pasiunilor este adevărata robie, iar a constrânge un om să se supună voinţei generale înseamnă a-l supune propriei lui raţiuni şi, astfel, „a-l sili să fie liber”[237].

Noţiunea de „voinţă generală”, după J.-J. Rousseau

Voinţa generală se poate degaja uşor din dezbaterea poporului adunat, pentru că oamenii au interese comune. Fără îndoială că, după cum spune foarte bine Rousseau, opoziţia dintre interesele particulare este cea care face „necesar” contractul, dar „acordul aceloraşi interese este cel care-l face **posibil”[238].** Şi Rousseau adaugă: „Scoateţi (...) din aceste voinţe plusurile şi minusurile care se anulează reciproc, şi nu vă rămâne ca sumă a diferenţelor decât voinţa generală.” Cum însă voinţa generală nu poate fi în orice moment voinţa universală, cum totdeauna se va găsi câte un cetăţean care să nu fie de acord cu o lege propusă, se cuvine **să fie socotită voinţă generală voinţa majorităţii.** Acesta e, în orice caz, postulatul oricărei democraţii. De altfel, Rousseau este atât de preocupat să nu opună statul indivizilor, încât nu admite că poporul ar putea să înstrăineze libertatea sa supunându-se orbeşte hotărârilor deputaţilor pe care i-a ales. După părerea lui, este întotdeauna necesar ca legile propuse de reprezentanţii poporului să fie rectificate printr-un referendum al poporului însuşi.

d) Criza liberalismului democratic

Liberalismul

Idealul democratic a prilejuit însă şi el diverse critici. Secolul XX se înfăţişează, în numeroase privinţe, ca o epocă de criză pentru democraţie. Această criză este, într-un mod mai general, **criza gândirii individualiste şi liberale.** Teoretic, doctrina liberală pare solidă şi armonioasă. Benjamin Constant o caracterizează în toată amploarea ei în următorii termeni: „Libertatea în toate – în religie, în filozofie,

în literatură, în industrie, în politică; iar prin libertate înţeleg triumful individualităţii atât asupra autorităţii ce ar vrea să guverneze despotic, cât şi asupra maselor care reclamă dreptul de a aservi minoritatea, majorităţii. Despotismul nu are niciun drept. Majoritatea are dreptul de a constrânge minoritatea să respecte ordinea. Dar tot ceea ce nu tulbură ordinea, tot ceea ce e doar lăuntric, precum opinia, tot ceea ce în manifestarea opiniei nu dăunează altuia, fie provocând violenţe materiale, fie opunându-se unei manifestări contrare, tot ceea ce, cât priveşte industria, permite industriei rivale să se exercite liber, are caracter individual şi nu poate fi supus în chip legitim puterii sociale."

Liberalismul maschează o dominaţie?

Cu toate acestea, dezvoltarea puternică a industriei şi, în general, a tehnicilor în lumea modernă a pus probleme noi pe care democraţia liberală pare incapabilă să le rezolve. Într-o epocă în care metodele raţionale şi ştiinţifice se răspândesc peste tot, este oare legitim ca oamenii de stat să fie recrutaţi prin sistemul sufragiului universal? Principiul egalităţii politice, se spune în mod curent, supune pe guvernanţi opiniei publice, adică unei mase de oameni care nu se pricep deloc la treburile statului. Democraţia ar fi, astfel, „tirania incompetenţei", echivalentul unei „mediocraţii".

Pe de altă parte, libertatea indivizilor, legitimarea concurenţei economice creează, într-un fel, o dominaţie asupra celui mai slab şi o exploatare a acestuia de către cel mai puternic. Alexis de Tocqueville – analist extrem de lucid al *Democraţiei în America* – scria încă în 1845: „Micile societăţi aristocratice pe care le formează anumite industrii în mijlocul imensei democraţii cuprind în prezent, la fel ca marile societăţi aristocratice din vechime, câţiva oameni foarte opulenţi şi o mulţime de oameni foarte năpăstuiţi." Egalitatea în faţa legii nu-i decât o amăgire atunci când în numele libertăţii nişte industriaşi atotputernici reduc o masă de salariaţi la nesiguranţă permanentă şi sărăcie. Revoluţia franceză, spune Anatole France, **„a clădit sub numele de egalitate imperiul bogăţiei".** Cetăţenii, adaugă el, „trebuie să muncească în faţa măreţei egalităţi a legilor care interzice deopotrivă celui bogat şi celui sărac să doarmă pe sub poduri,

să cerşească pe stradă şi să fure pâine". Se va răspunde cumva la asta că şi **cel mai năpăstuit dintre cetăţeni are, prin buletinul său de vot, aceeaşi influenţă asupra cursului politicii ca şi miliardarul cel mai puternic?** În realitate, să nu uităm că **întotdeauna clasa socială dominantă este stăpână pe informaţie şi că ea, prin controlul pe care-l exercită asupra mediilor de informare, fabrică opinia publică.** Un ziar, de exemplu, presupune investiţii considerabile; libertatea presei rămâne teoretică, pentru că este nevoie de mulţi bani ca să întemeiezi un ziar; fapt e că în ţările capitaliste majoritatea ziarelor aparţin puterilor banului.

Printre doctrinele politice contemporane care au pretins să depăşească liberalismul democratic, menţionăm doctrina **tehnocratică,** doctrina **fascistă** şi doctrina **socialistă.**

e) Tehnocraţia, fascismul, socialismul

Tehnocraţia

Potrivit „tehnocraţilor", puterea trebuie să aparţină unei elite competente, calificate prin cunoaşterea „ştiinţelor politice". Încă din 1819, Saint-Simon (1760-1825) declara că statul trebuie să fie guvernat de cei ce au maximum de competenţă. „Puterilor" trebuie să le succeadă „capacităţile". Adevăratul politician va fi un inginer foarte învăţat, capabil să analizeze o situaţie şi să găsească remedii raţionale. Politica trebuie să înceteze de a mai fi guvernare asupra „oamenilor", spre a deveni guvernare asupra „lucrurilor"[239]. Auguste Comte, discipol al lui Saint-Simon, va pretinde, la rândul său, în *Sistem de politică pozitivă* (1851 – 1854) să pună bazele unei politici „ştiinţifice". El critică mistica libertăţii de conştiinţă, „maladia occidentală" născută din protestantism. Comte consideră că în ştiinţele politice nu există mai multă libertate de conştiinţă decât în geometrie sau în astronomie. Important e să li se ia cetăţenilor „dreptul absolut de cumpănire individuală în chestiuni ce depăşesc adevărata lor competenţă". În societatea pozitivă la care visează Auguste Comte autoritatea legislativă aparţine unei „puteri spirituale" formate din oameni de ştiinţă şi înţelepţi, care are la

dispoziţia sa concursul „spontan, permanent şi sistematic” al unei puteri executive viguroase.

Neîndoielnic că ar fi câte ceva de reţinut din această idee a unui „guvern de tehnicieni”. Dacă însă ştiinţa politică poate pune la îndemână mijloace de acţiune, ea este prin ea însăşi neputincioasă de **a propune scopuri, de a determina valorile** ce ar trebui să călăuzească acţiunea politică. Pe de altă parte, în măsura în care, cel puţin la Saint-Simon şi Auguste Comte, se vădeşte că aceşti faimoşi specialişti ai ştiinţei politice sunt „industriaşii” şi „bancherii”, ne dăm seama că tehnocraţia nu este nici ea decât un instrument de dominaţie a claselor economiceşte favorizate.

Fascismul

Doctrina fascistă este, în sens strict, cea a dictatorului Benito Mussolini, care a luat puterea în Italia după Primul război mondial (cuvântul „fascism” este o aluzie la *fascia* romană, mănunchi de nuiele în mijlocul cărora se punea o secure, însemn rezervat unor magistraţi; Mussolini a făcut din el simbolul mişcării sale). Dar termenul „fascism” a sfârşit prin a desemna un întreg grup de doctrine analoge. Fascismul a inspirat îndeosebi doctrina statului corporatist, căruia „Acţiunea franceză” a neoregalistului Charles Maurras (1868-1952) i-a făcut între cele două războaie mondiale o amplă publicitate. **Anti-individualist şi anti-raţionalist,** fascismul condamnă deopotrivă mitul libertăţii „individuale” şi pe cel al valorilor „universale”[240] (dreptate, adevăr). Camera reprezentanţilor nu mai trebuie să reunească reprezentanţii acestor abstracţii care sunt partidele politice, ci să grupeze reprezentanţi ai organismelor reale ale naţiunii: universitatea, clerul, corpurile de profesiuni cu delegaţi muncitoreşti şi patronali, agricultori. Aşa se înfăţişa camera mussoliniană a „fasciilor şi corporaţiilor”. Charles Maurras, la rândul său, critică individualismul şi denunţă blocul celor trei R: **Reforma** protestantă care afirmă unitatea Bisericii catolice, organism salvator, „autoritar şi organizator”, care este „cel mai bun antidot faţă de creştinismul emancipator şi liberal”; **Revoluţia** franceză, care a distrus autoritatea monarhică; în sfârşit, **Romantismul,** care exprimă în domeniul artistic şi literar spiritul de revoltă, lipsa de măsură şi dezordinea.

Pentru Maurras, ca şi pentru fascişti, autoritatea regăsită a statului nu exclude o politică de descentralizare ce acordă drepturi şi libertăţi bine definite corporaţiilor, provinciilor, comunelor.

O divinizare a statului

În fapt, în experienţa mussoliniană corporaţiile n-au fost niciodată decât instrumentul pasiv al dictatorului şi al atotputernicului său partid fascist. Fascismul s-a dovedit a fi o reîntoarcere pur şi simplu la absolutism. **Adevăratul său fundament filozofic este sistemul lui Hegel, care tinde să divinizeze Statul însuşi.** Statul nu este un simplu „agregat de indivizi", un simplu mijloc menit să asigure securitatea fiecăruia, ci este o realitate mai înaltă şi mai esenţială decât indivizii. El este ca un organism, iar indivizii simple organe ale sale. El îi smulge pe indivizi din egoismul lor, introducându-i într-o existenţă de devotament şi sacrificii. Statul nu este altceva decât încarnarea Spiritului în realitate, „Dumnezeul real", „divinul pământesc"[241].

Dacă însă, dincolo de formulele propagandistice, căutăm semnificaţia ascunsă a fascismului, această doctrină ni se înfăţişează ca o **expresie a spaimei claselor sociale favorizate din punct de vedere economic.** Imediat după războiul din 1914-1918, mişcarea muncitorească şi revoluţionară a luat o mare amploare. Burghezia posedantă are sentimentul că statul liberal tradiţional nu mai este un instrument îndeajuns de sigur şi de puternic pentru a-i menţine privilegiile; de unde apelul la o putere mai viguroasă care, sub masca „misticii" naţionaliste capabilă să abată „mituri" energiile revoluţionare, va avea în realitate funcţia de a înăbuşi aspiraţiile maselor muncitoare[242].

Socialismul şi democraţia

Doctrina socialistă, sub forma ei comunistă, îşi propune şi ea – din motive opuse – să răstoarne democraţia liberală. Şi aici politica nu este decât un instrument al luptei de clasă, dar de astă dată clar mărturisit şi proclamat. Trecerea de la capitalism la socialism (vom studia detaliat această problemă în capitolul următor) nu poate avea loc, după teoreticienii comunişti, decât printr-o revoluţie politică. Este vorba de a smulge statul de sub dominaţia burgheziei, spre a face din el

instrumentul proletariatului. Desigur, scopul îndepărtat al comuniştilor este crearea unei societăţi fără clase, cu adevărat egalitară şi liberală, comparabilă, în fond, cu cea a anarhiştilor. Dar mijlocul preconizat – dictatura proletariatului – care nu este în fapt decât dictatura partidului comunist şi a şefilor săi – apropie inevitabil comunismul de doctrinele statului totalitar. Experienţa stalinistă din Rusia sovietică oferă o ilustrare greu de contestat a acestui proces.

Regimul democratic, în ciuda imperfecţiunilor şi pericolelor sale, îşi găseşte şi astăzi apărători convinşi. Sufragiul universal, care constituie fundamentul său, nu este în mod necesar o mistificare şi o mascaradă. Adevărata soluţie rezidă în educaţia poporului, în dezvoltarea învăţământului, a culturii, care sporeşte spiritul critic. Aşa şi numai aşa indivizii devin din ce în ce mai demni de regimul democratic.

2. Naţiunea

În timp ce prin stat se înţelege organizarea unei comunităţi, **ideea de naţiune exprimă însăşi această comunitate** a cărei unitate este trăită, recunoscută de conştiinţe **chiar în afara ordinii pe care statul o instituie în ea.** Patriotismul este sentimentul valorii acestei comunităţi. Care poate fi fundamentul acestei unităţi subiacente?

Comunitate de rasă, de sol, de limbă, de religie?

Johann Fichte, în *Discurs către naţiunea germană* (1813), declară că fundamentul naţiunii este **comunitatea de rasă.**

În realitate, o aceeaşi naţiune înglobează grupuri etnice mult diferite (din punct de vedere fizic un francez din Corsica seamănă mult mai mult cu un italian decât cu un alsacian). În decursul istoriei s-a produs un asemenea amestec între populaţii, încât este greu să fie deosebite cu precizie grupuri etnice altele decât marile distincţii dintre albi, negri şi galbeni. Alţii invocă **comunitatea solului.** Patria înseamnă etimologic *patria terra,* pământul părinţilor *(Vaterland, Fatherland),* porţiunea de pământ pe care ne-am născut

(„naţiune” derivă din *natus,* născut) şi de care ne leagă ataşamente multiple. Dar arabii, spre exemplu, aveau un sentiment foarte viu al comunităţii lor şi într-un fel formau o naţiune încă de pe vremea când erau nomazi. Un factor esenţial al unităţii naţionale îl constituie **comunitatea de limbă,** pentru că limba este cea care păstrează şi transmite patrimoniul cultural al naţiunii; totuşi factorul acesta nu este decisiv (Anglia şi Statele Unite formează două naţiuni deşi vorbesc aceeaşi limbă; Elveţia, care ţine atât de mult la unitatea ei naţională, vorbeşte patru limbi). În Antichitate temelia unităţii naţionale era adesea **religia;** fiecare cetate îşi avea zeii săi, oamenii luptau pentru zeii lor aşa cum luptau pentru căminele lor *(pro aris et focis).* Lucrul acesta încetează însă de a mai fi valabil o dată cu instalarea creştinismului, religie cu vocaţie universalistă, care transcende naţiunile; şi nu mai este deloc valabil în epoca noastră, cel puţin în statele laice, unde fiecare cetăţean are dreptul de a-şi practica religia pe care şi-a ales-o.

Unitatea naţiunii se sprijină pe o voinţă comună

Nici unul din factorii enumeraţi nu este suficient pentru a crea o naţiune. Naţiunea se bazează înainte de toate pe voinţa membrilor săi, **pe conştiinţa lor şi pe dorinţa lor de a forma o naţiune.** Este ceea ce spune Ernest Renan într-o pagină celebră: „O naţiune este un suflet, un principiu spiritual. Sufletul acesta îl formează două lucruri care la drept vorbind se identifică (...). Unul e în trecut, celălalt în prezent. Unul este posesia în comun a unei moşteniri comune de amintiri, celălalt este consimţământul actual, dorinţa de a trăi împreună, voinţa de a pune în valoare moştenirea primitivă indiviză. A avea glorii comune în trecut, o voinţă comună în prezent, a fi izbândit fapte mari împreună, a mai voi izbândirea altora la fel, iată condiţiile esenţiale pentru a alcătui un popor.”

Să remarcăm, de altfel, că fundamental este consimţământul actual, proiectul prezent de a trăi laolaltă. Evocarea trecutului comun îşi dobândeşte semnificaţia tocmai pornind de la acest proiect. S-a putut spune chiar că popoarele încărcate de istorie „mai mult îşi inventează istoria decât o cunosc”. După războiul din 1871 istoricii francezi au

avut tendinţa de a reliefa din trecutul naţional toate conflictele dintre francezi şi germani. La fel ca amintirile indivizilor, istoria popoarelor aşa cum iau acestea cunoştinţă de ea este reconstruită pornind de la valorile ei si de la proiectele prezentului.

Pericolele naţionalismului

Patria este o valoare certă. Nu trebuie însă sacrificate acestei valori altele la fel de preţioase. Să nu ne încredem în naţionalism, caricatură a adevăratului patriotism. Să nu cerem în numele patriotismului ca patria noastră să încalce drepturile celorlalte naţiuni. **Există valori precum dreptatea sau adevărul, care sunt valori universale ce transcend toate patriile.** Atunci când s-a dovedit cu claritate nevinovăţia lui Dreyfus, condamnat pentru trădare de către justiţia militară, mulţi naţionalişti au încercat să se opună revizuirii procesului argumentând că despre un tribunal format din ofiţeri, expresie a patriei franceze, nu se putea admite că a comis o eroare judiciară. „O eroare, dacă este franceză, nu mai e o eroare!” O asemenea atitudine reprezintă un fanatism ce nu are nimic comun cu adevăratul patriotism. Nu trebuie uitat niciodată că naţiunea nu este un absolut. A face din această societate închisă un absolut ar însemna să legitimezi orice război. Fără îndoială că naţiunile nu s-au afirmat decât opunându-se unele altora, că au dobândit conştiinţa de ele însele în conflictele lor cu alte grupuri. Cum spune Bergson: „Coeziunea socială se datorează în mare parte necesităţii unei societăţi de a se apăra împotriva altora (...). Pe oamenii cu care trăim laolaltă îi iubim la început contra tuturor celorlalţi oameni.” Reich-ul german a dobândit conştiinţa unităţii sale luptând împotriva armatelor napoleoniene. Sentimentul unităţii italiene s-a cristalizat în conflictele cu Austria şi cu suveranitatea temporală a papei. Statele Unite au dobândit conştiinţa de sine şi s-au închegat ca naţiune în Războiul de Independenţă dus împotriva Angliei.

Adevăratul patriotism a ajuns însă să lichideze aceste complexe originare şi să se conceapă în cadrul unui internaţionalism fecund. Cooperarea dintre patriile multiple este cea care pune în valoare ceea ce fiecare din ele are preţios şi de neînlocuit. Formulei lui Barrès „pământul şi

morţii”, care sugerează ideea unui egoism naţional, închis în sine, rumegându-şi gloriile şi doliile, trebuie să-i preferăm pe cea a lui Claudel, „marea şi viii”, care este orientată înspre prezent şi viitor şi pune pe primul plan relaţiile şi schimburile dintre ţări şi continente.

IDEILE ESENŢIALE

În timp ce *naţiunea* este o comunitate vie (recunoscută şi iubită sub numele de patrie), *statul* este o comunitate juridică, adică un ansamblu de indivizi supuşi aceleiaşi legislaţii, aceleiaşi autorităţi politice. Mai precis, prin stat se înţelege guvernul şi ansamblul structurilor prin care el îşi exprimă puterea. E posibil ca o naţiune să fie împărţită, ca odinioară Polonia, între mai multe state.

Anarhismul este doctrina care refuză puterea de stat: individul este valoarea supremă iar statul este răul radical sau, cum spunea Bakunin, „un imens cimitir în care se îngroapă pe rând toate manifestările vieţii individuale". Anarhiştii cred că omul este bun de la natură. Ceea ce anarhiştii resping nu este, de bună seamă, viaţa comunitară – ei doresc legături sociale liber consimţite –, ci violenţa artificială a statului: pentru ei, omul nu urmăreşte decât să-şi ajute semenii. Aşadar, trebuia distrus statul, judecătorii săi, poliţiştii, armata, toate „chipurile opresiunii". Dimpotrivă, partizanii *absolutismului,* ai totalitarismului – care de obicei consideră omul rău de la natură – socotesc necesară puterea absolută a statului. La limită, statul este divinizat, el îi smulge pe indivizi din egoismele lor, îi introduce într-o existenţă caracterizată prin devotament şi sacrificiu. Fasciştii, care refuză orice valoare individului, par să pună oarecare preţ pe familie, pe „corporaţii". În realitate, însă, acestea din urmă nu au alt drept decât de a se supune statului. Dictatorul italian Mussolini spunea: „Statul este absolutul faţă de care indivizii şi grupurile nu sunt decât relativul."

Teoria democratică a statului împacă ideea de libertate individuală cu aceea de disciplină de stat. Statul nu mai este, ca pentru partizanii puterii totalitare, un scop în sine, el este un mijloc necesar pentru realizarea aspiraţiilor individuale. Este nevoie de o autoritate, de o organizaţie care să ocrotească libertatea fiecăruia faţă de ingerinţele nejustificate ale altuia. Statul trebuie să întruchipeze *voinţa generală a* cetăţenilor, adică voinţa care se degajă atunci când ei deliberează „în tăcerea pasiunilor". Democraţia directă (în care hotărârile le ia adunarea cetăţenilor) nu este aplicabilă în

statele mari, unde cetăţenii îşi aleg reprezentanţii. În toate cazurile, majoritatea este cea care face legea, minoritatea păstrându-şi libertatea de expresie şi de critică.

LECTURI

HOBBES, T., *Leviathan* (în special capitolele 13-18).
LENIN, *Statul şi revoluţia,* trad. rom., în *Opere,* 33, Editura Politică, Bucureşti, 1964.
PLATON, *Republica* (a se vedea îndeosebi, în cartea a VIII-a), trad. rom., în *Opere* V, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986.
ROUSSEAU, J.-J., *Contractul social,* trad. rom., Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1957.
SPINOZA, B., *Tratat teologico-politic,* trad. rom., Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1960.
DE TOCQUEVILLE, A., *Despre democraţie în America,* trad. rom., Humanitas, 1995.
ARENDT, H., *Originile totalitarismului,* trad. rom., Humanitas, 1994.
WEBER, M., *Omul de ştiinţă şi omul politic.*

SUBIECTE DE REFLECŢIE ŞI DEZBATERE

■ Comparaţi între ele aceste afirmaţii diferite despre stat:

„Statul este cel mai rece dintre monştrii reci. Şi care minte cu răceală; de pe buzele lui se prelinge această minciună: Eu, statul, eu sunt poporul.” (Nietzsche) „Statul este imoralitatea organizată – în interior poliţia, tribunalele, clasele, comerţul, familia; în exterior, voinţa de putere, războiul, cuceririle, răzbunarea.” (Nietzsche) „Absenţa puterii materiale este păcatul de moarte al statului.” (Thering) „Cât timp există stat, nu există libertate; când va domni libertatea nu va mai exista stat.” (Lenin) „Statul, dacă e puternic, ne zdrobeşte; dacă e slab, pierim.” (Valéry)

■ Precizaţi sensul cuvintelor „stat”, „naţiune”, „patrie”.

■ Valoarea ideii de naţiune: patriotism şi internaţionalism.

■ Ce reflecţii vă sugerează următoarea rostire a lui Paul Valéry: „Lumea n-are valoare decât prin extremişti şi nu durează decât prin moderaţi”?

■ Comparaţi următoarele două formule: „Pământul şi morţii” (Barrès), „Marea şi viii” (Claudel).

■ Ce credeţi despre următoarele cuvinte ale lui Vauvenargues: „Viciul aţâţă la război, virtutea la luptă. Dacă n-ar exista nicio virtute, am avea mereu pace.”

■ Comentaţi următoarea judecată a lui Winston Churchill: „Civilizaţia înseamnă o societate care se bazează pe opinia civililor. Ea înseamnă că violenţa (...), condiţiile de lagăr şi războiul cedează locul parlamentelor (...) şi curţilor de justiţie independente.”

■ Există cu adevărat o raţiune de stat?

■ Ţine oare de natura statului să-şi limiteze puterea?

■ Ne putem sprijini pe stat pentru a limita puterea statului?

■ Restrânge statul libertatea individuală?

■ Se poate afirma că forţa statului asigură libertatea cetăţenilor?

■ Poate fi acţiunea politică altceva decât urmărirea răului cel mai mic?

■ Poţi fi om fără a fi cetăţean?

■ Acţiunea politică se exercită asupra lucrurilor sau asupra spiritelor?

■ Există tirani fericiţi?

■ Desprindeţi interesul filozofic al următorului text procedând la analiza lui sistematică:

„Aş fi vrut să mă nasc într-o ţară unde Suveranul şi Poporul să nu poată avea decât un singur interes, aşa încât toate mişcările mecanismului să tindă totdeauna numai la fericirea comună; cum aceasta nu e cu putinţă decât dacă Poporul şi Suveranul constituie aceeaşi persoană, înseamnă că aş fi vrut să mă nasc sub un guvernământ democratic, temperat cu înţelepciune.

Aş fi vrut să trăiesc şi să mor liber, adică supus unor legi al căror jug de onoare să nu-l pot scutura nici eu şi nimeni altul; jug salutar şi blând, pe care capetele cele mai mândre îl poartă cu atât mai supuse cu cât sunt menite să nu poarte niciun alt jug.

Aş fi vrut, aşadar, ca nimeni în stat să nu se poată socoti mai presus decât legea şi ca nimeni să nu poată obliga statul să recunoască ceva făcut în afara legii; căci oricare ar fi alcătuirea unui guvernământ, dacă acolo există un singur om care nu este supus legii, toţi ceilalţi sunt în mod necesar la discreţia lui; iar dacă există un şef naţional şi un alt şef străin, oricum şi-ar împărţi între ei autoritatea, este cu neputinţă ca şi unul şi celălalt să fie ascultaţi cum se cuvine şi ca statul să fie bine guvernat.” (Rousseau)

CAPITOLUL 14

Munca, tehnicile: probleme economice şi sociale

1. Munca

1. Muncă, robie, libertate

Muncă = robie

Originea cuvântului sugerează ideea de subjugare, de chin. Etimologia cuvântului francez „travail" ne trimite la latinescul *tripalium* care desemna un instrument alcătuit din trei pari cu ajutorul căruia erau ţinuţi la potcovit boii sau caii nărăvaşi. Substantivul *travailleor,* rezultat direct din el şi care capătă repede forma „travailleur" (muncitor), înseamnă la început nu meseriaş, muncitor, ci osândit. Cuvântul latin *labor* desemnează deopotrivă munca şi suferinţa, ca şi cuvântul francez *„peine"*[243]. Într-adevăr, **la origine munca înseamnă robia omului** care nu poate supravieţui în natură decât prin trudă şi osteneală. El trebuie să mănânce, să se încălzească, să se îmbrace. Munca este „semnul înstrăinării", al omului pierdut într-o natură indiferentă sau ostilă căreia vrând-nevrând trebuie să i se adapteze pentru a subzista. Astfel, pentru grecii antici munca era expresia mizeriei omului, nu a nobleţei sale. Munca semnifică legarea noastră de „lumea peşterii", adică de lumea materiei, în timp ce contemplaţia înţeleptului ne face să uităm că omul e supus lumii materiale, îndreaptă „ochiul sufletului" spre lumina strălucitoare a ideilor pure.

Dualismul platonician (lumea ideilor veşnice şi lumea materiei schimbătoare) este expresia dualismului social: de o parte oamenii liberi care contemplă ideile, de cealaltă sclavii ocupaţi cu truda dureroasă asupra materiei. Chiar şi inginerul este la Platon obiectul unui anumit dispreţ: „Îi priveşti de sus meseria şi n-ai încuviinţa, de pildă, să-ţi dai fata după băiatul lui, nici s-o iei pe a lui pentru copilul tău."[244]

Latinii, la rândul lor, opuneau *otium*-ul, timpul liber închinat studiului, faţă de *negotium,* adică faţă de muncă şi afaceri. Munca îmbracă aici o semnificaţie pur negativă, de lipsă de timp liber.

Tot aşa, în tradiţia creştină munca e o pedeapsă. După păcatul săvârşit de primii oameni, Cel veşnic îi spune Evei: „În dureri vei naşte copii”, iar lui Adam „În sudoarea feţei tale îţi vei mânca pâinea.”[245]

Muncă = libertate

Dar munca va răsturna ea însăşi situaţia metafizică din care a rezultat. Fiind semn de înstrăinare, spune Jean Lacroix, ea este totodată „leacul acestei înstrăinări”[246]. Omul trebuie să muncească pentru că este aidoma unui străin în natură şi tocmai prin muncă „va face familiar ceea ce era străin, va da formă umană la ceea ce era inform”. Munca îmblânzeşte forţele redutabile ale naturii prefăcându-le în slujnicile noastre credincioase. Ea ne face, cum spune Descartes, „stăpâni şi posesori ai naturii”.

Din perspectiva creştină, munca nu este doar semnul pedepsei. Ea cuprinde şi posibilitatea răscumpărării. Unii teologi contemporani fac chiar observaţia că munca nu e legată în mod necesar cu pedepsirea păcatului, dat fiind că omul, din chiar clipa când a fost creat, a fost aşezat pe pământ ca să-l muncească şi să-l supună[247].

Dialectica stăpân-slugă

Tema muncii ca mijloc al mântuirii, ca instrument al eliberării se întâlneşte şi la Hegel în celebrul episod dialectic cu stăpânul şi sluga. Doi oameni se luptă între ei. Unul din ei e plin de curaj. El acceptă să-şi rişte viaţa în luptă, arătând că este om liber, superior vieţii sale. Celălalt, care nu cutează să-şi rişte viaţa, se supune. Învingătorul nu-şi omoară prizonierul, dimpotrivă, îl păstrează cu grijă ca pe un martor şi oglindă a biruinţei sale. Acesta este sluga, *servus,* adică *ad litteram* cel ce a fost păstrat. Stăpânul constrânge sluga să muncească, în timp ce el însuşi profită de plăcerile vieţii. Stăpânul nu-şi lucrează grădina, nu-şi găteşte de mâncare, nu-şi aprinde focul: pentru toate astea are sluga. Stăpânul nu mai cunoaşte asprimile lumii materiale pentru că a interpus sluga între sine şi lume. Numai că, răsfăţat de trândăvie, acest stăpân nu mai ştie să facă nimic. Sluga, dimpotrivă, ocupată întruna cu munca, învaţă să biruie natura folosind legile materiei şi prin izbânzile sale tehnice recuperează o anumită formă de libertate (dominaţia asupra naturii). Printr-o

conversiune dialectică exemplară, munca de slugă îi redă libertatea. A fost un om laş, a renunţat la libertatea sa spre a nu muri; redevine om liber afirmându-se ca o libertate ingenioasă contra naturii pe care o îmblânzeşte în chiar momentul când stăpânul, care nu mai ştie să muncească, are tot mai multă nevoie de sluga sa şi devine într-un fel sclavul sclavului. **Munca apare atunci ca expresie a libertăţii recâştigate.**

2. Munca şi inteligenţa umană

Muncă şi inteligenţă

Munca este actul uman prin excelenţă, expresia concretă a inteligenţei şi a libertăţii noastre. Henri Bergson defineşte inteligenţa însăşi drept **aptitudine de a fabrica unelte** *(homo sapiens* este mai întâi *homo faber).* Neajutorarea iniţială a omului lipsit de colţi puternici, de o blană groasă, gol şi slab în mijlocul naturii „dobândeşte valoarea unui document preistoric"; este concedierea definitivă a instinctului de către inteligenţă[248]. Unealta este semnul inteligenţei, pentru că e un **mijloc.** De exemplu, un ciocan nu e un obiect de consum, nefiind nici bun de mâncat, nici frumos de privit. Sensul ciocanului rezidă într-o **relaţie,** în ceea ce se poate face cu ajutorul lui. El ne permite să batem un cui de care să atârnăm o cratiţă. Nici aceasta, la rândul său, nu-i decât un intermediar. Ea ne permite să fierbem supa, cu condiţia însă de a avea o maşină de gătit. Astfel uneltele se implică unele pe altele într-un lanţ de medieri. Unealta este deci semnul inteligenţei umane care, pentru a transforma natura, purcede pe ocolite, îşi ia un anumit recul în raport cu natura. În timp ce animalul este doar „prezent" în natură, omul e capabil să şi-o „reprezinte". Cum spunea Karl Marx: „Ceea ce distinge din capul locului pe cel mai prost arhitect de albina cea mai perfectă este faptul că el a construit celula în capul său, înainte de a o construi din ceară." Munca este exploatarea inteligentă a determinismelor materiale, este „viclenia raţiunii" care transformă obstacolele naturale în mijloace de acţiune.

Sensul uman al muncii

Munca este deci o transformare inteligentă a naturii. Dar nu o transformare oarecare. „Este, spunea Auguste Comte, modificarea **utilă** a mediului operată de om.”[249] Sensul uman al muncii constă în utilitatea sa, în puterea sa de a umaniza universul. Sisif, condamnat după moartea sa să rostogolească în infern o piatră mare până în vârful unui munte, de unde aceasta recade întruna, nu munceşte, pentru că efortul său nu serveşte la nimic. Munca omenească plăsmuieşte o nouă natură. Dacă omul ar dispărea de pe pământ, nu numai oraşele noastre ar cădea în ruină, dar şi plantele ce răsar pe câmpuri ar fi înlocuite, într-un singur sezon, de buruieni. Astăzi, chiar şi la ţară, peste tot nu vedem decât opera omului şi natura oferă acestuia ca într-o oglindă propriul lui chip. Hârtia pe care scriem, drumul asfaltat pe care mergem, ceasornicul pe care ne aruncăm când şi când privirea, toate aceste obiecte care ne înconjoară sunt rezultatul acestei munci umane care necontenit transfigurează natura materială; ea, spune Marx, „prinde lucrurile, le învie din morţi”[250].

3. Semnificaţia filozofică a muncii

Metafizica şi morala muncii

Dacă munca ne oferă cheia raporturilor fundamentale dintre oameni şi natură, se cuvine să-i atribuim o **înaltă semnificaţie metafizică**. A medita asupra muncii înseamnă a înţelege că omul nu este nici spirit pur (a cărui activitate n-ar întâlni niciodată obstacole), nici o fiinţă pur biologică (incapabilă de distanţare faţă de natură şi preocupată doar de satisfacerea imediată a instinctului). Cum scrie Jean Lacroix, „activitatea vitală a animalului nu este munca, după cum nu e muncă nici contemplaţia spiritului pur. Munca înseamnă întotdeauna spiritul care pătrunde anevoie într-o materie şi o spiritualizează.”[251] Astfel, munca exprimă cu adevărat condiţia omului, de spirit întrupat. Această importanţă metafizică a muncii este inseparabilă de înalta ei semnificaţie morală. Munca este morala însăşi în act, morala nefiind altceva decât **întruparea valorilor în real.** Şi munca nu doar umanizează universul, făcându-l mereu mai locuibil, nu doar creează opere utile, ci îl umanizează pe lucrătorul însuşi. „Orice

muncă, spunea Emmanuel Mounier, plămădeşte nu doar un lucru, ci totodată şi un om.” Munca este cel mai bun exorcism al egoismului natural. Fără îndoială că muncitorul lucrează pentru el însuşi şi declară câteodată că scopul muncii este salariul! Dar, alături de acest scop subiectiv, munca găseşte în chiar opera ce se realizează un scop obiectiv. A munci, înseamnă, orice s-ar spune, **a ieşi din sine.** O ştiu bine psihiatrii care îşi tratează pacienţii prin **ergoterapie;** bolnavul psihic căruia i se poate încredinţa o muncă neînsemnată redobândeşte un anume echilibru făcându-se util, aflându-şi o ocupaţie, uitând un pic de sine însuşi. Oare munca nu conferă existenţei o ordine, o regularitate salutară? Timpul în care trăieşte insul trândav este discontinuu şi eterogen, el curge în ritmul capricios al pasiunilor. Timpul lucrătorului, reglat de orarele biroului sau ale uzinei, impune vieţii sale cotidiene un echilibru sănătos. Omul imită atunci înţelepciunea lucrurilor şi impune inimii sale capricioase să urmeze ritmul regulat al lumii. Auguste Comte (care a fost el însuşi tratat de depresiune nervoasă) a dat o excelentă formulă terapeutică: „A regla interiorul după exterior.” Omul, spunea el, trebuie „făcut la fel de regulat ca cerul” (este vorba, evident, de cerul astronomilor). În acelaşi spirit, un proverb ne previne cu înţelepciune: „Trândăvia naşte nebunia”. Astfel, munca ne desprinde de noi înşine, facându-ne să intrăm în comunicare cu universul. Saint-Exupéry remarcă acest lucru în romanul său *Citadela:* „Munca te obligă să îmbrăţişezi lumea. Cel ce ară întâlneşte pietre, se teme de apele din ceruri sau le doreşte şi astfel comunică, se lărgeşte şi se luminează. Iar fiecare din paşii săi devine răsunător.”

Munca = îndatorire faţă de altul

Nu este însă de-ajuns să spunem că muncitorul e eliberat şi introdus în univers; mai trebuie adăugat că el se vede strâns legat de societatea oamenilor. A munci înseamnă a-ţi afla locul înăuntrul unui organism social ale cărui elemente sunt **solidare.** După cum bine a arătat Léon Bourgeois, omul nu poate săvârşi nici cele mai obişnuite şi mai necesare gesturi – băutul unui pahar cu apă, aprinsul unei lămpi – fără a pune la contribuţie munca altuia (întrebaţi-

vă, de pildă, câtă muncă depune omenirea pentru micul dumneavoastră dejun: munca agricultorului care-şi mulge vacile, munca transportatorului, a comerciantului, munca de la uzina de gaz graţie căreia puteţi atât de uşor să vă încălziţi laptele etc.). Propria voastră muncă reprezintă, la rândul ei, plata unei datorii pe care aţi contractat-o beneficiind de munca altuia. Tocmai de aceea obligaţia de a munci este imperioasă. Alături de **solidaritatea orizontală** a lucrătorilor care fac schimb reciproc de servicii, nu trebuie uitată **solidaritatea verticală,** care ne permite să beneficiem de munca înaintaşilor noştri şi ne obligă să muncim pentru urmaşii noştri („inventatorul plugului ară invizibil alături de plugar" şi „omenirea se compune din mai mulţi morţi decât vii" spunea Auguste Comte).

2. Evoluţia muncii: tehnică şi industrie, meşteşuguri, unelte, maşini

1. De la unealtă la maşină

Am definit munca drept o transformare a naturii de către inteligenţa omenească. Dar condiţiile acestei transformări au cunoscut în decursul istoriei o evoluţie prodigioasă.

De la armele preistorice din piatră cioplită sau lustruită, şi până la uzinele şi maşinile din era atomică, folosirea instrumentelor ca **mediatori între om şi natură** constituie, de bună seamă, caracteristica statornică a muncii omeneşti. Numai că evoluţia acestor instrumente a modificat până în străfunduri condiţiile de muncă.

Unealta

Timp de mii de ani omul nu s-a servit decât de **unelte.** Uneltele care se înmulţesc începând din epoca neolitică sunt o prelungire directă a corpului, a îndemânării, a inteligenţei, a experienţei meşteşugarului. Cuţitul, securea, fierăstrăul, pila presupun un corp omenesc abil, viguros, exersat. Aceste unelte diversifică folosirea spontană a mâinilor noastre, îi lărgesc domeniul, permit omului să prelucreze metalul şi lemnul. În acelaşi timp ele protejează corpul (lopata şi vătraiul, de exemplu, permit omului să transporte focul fără

a-şi dăuna) şi îi economisesc energia. Corpul însă rămâne motorul uneltei; de exemplu, piciorul, care la podgorenii din Antichitate a fost motorul şi totodată unealta pentru strivitul strugurilor, îşi păstrează rolul de motor la toate instrumentele cu pedală care se răspândesc în Evul Mediu. Cum spune cu deplină îndreptăţire Georges Friedmann: „Unealta serveşte nu la suprimarea rolului omului în producţie, ci dimpotrivă, la umanizarea mai accentuată a acesteia, permiţând executarea unei lucrări unde meşterul-muncitor introduce continuitate, realizarea unui plan, precizie sporită, armonia unui ansamblu.” Omul n-a părăsit încă „mediul natural”. El e prezent în ceea ce face, „nimic nu-l separă de materialul său, de unealta sa, de opera sa”[252].

Maşina

Înlocuirea uneltei prin maşină este cea care va smulge pe om din mediul natural spre a-l introduce într-un mediu nou, mediul tehnic. Maşina are drept motor o forţă diferită de corpul omenesc[253]. Este vorba mai întâi de forţe naturale pe care omul le foloseşte fără a le modifica, aşa cum sunt forţa animală, forţa vântului sau a apei (de exemplu, moara de apă inventată în Antichitate, moara de vânt adusă din Orient în timpul cruciadelor şi care a permis industrializarea fabricării **făinei).** Dar era maşinismului propriu-zis începe atunci când omul ajunge să folosească **forţe industriale.** Forţele industriale sunt fabricate de ingeniozitatea tehnică plecând de la forţele naturale: de exemplu, forţa vaporilor de apă, a cărei exploatare marchează începutul primei revoluţii industriale, cea a **maşinii cu aburi.** În timp ce forţele naturale nu pot fi folosite decât acolo unde se găsesc, forţele industriale sunt maniabile şi transportabile; e de-ajuns să transporţi apă şi combustibil pentru a folosi ca forţă aburul acolo unde doreşti; de unde apariţia simultană a maşinilor de transport (căi ferate) şi a concentraţiilor industriale (în jurul oraşelor). La sfârşitul secolului al XIX-lea, folosirea **electricităţii** – obţinută din forţa naturală a căderilor de apă – mai economică şi mai uşor transportabilă, caracterizează cea de a doua revoluţie industrială, marcată de triumful motorului cu explozie. Se poate vorbi de o a treia revoluţie industrială odată cu

utilizarea **energiei atomice,** care deschide tehnicii umane perspective de putere ce întrec închipuirea. Şi ar trebui amintită, tot aşa, dezvoltarea informaticii care, de la telematică la birotică, antrenează mutaţii adânci în organizarea muncii noastre ca şi în relaţiile noastre cu ceilalţi.

„Mecanizarea" vieţii oamenilor

Omul de astăzi trăieşte într-un univers de maşini. Nu numai că maşinile tronează asupra muncii sale (maşini de producţie la atelier, calculatoare în birouri, maşini agricole), dar, graţie lor, el poate să călătorească pe pământ, prin aer, pe sub pământ; poate să-şi „composteze" biletul de tren, să scoată prin automat o sumă din contul său curent de la bancă etc. Relaţiile umane şi petrecerea timpului liber sunt la fel de „mecanizate" ca şi munca – e suficient să amintim telefonul, radioul, cinematograful, televiziunea, minitel-ul... şi nu peste multă vreme, videofonul.

Pe scurt, după cum spune Friedmann, „omul de la oraş, în tot cursul zilei, nu face decât să părăsească o maşină pentru a găsi o alta". „Standardul de viaţă" nu se defineşte oare prin posesia unui număr mai mic sau mai mare de maşini? Nu vrea toată lumea să aibă automobil, aparat TV, maşină de spălat, frigider, magnetoscop?

Maşinismul, aşadar, transformă radical condiţia umană. Pe de o parte, puterea omului asupra naturii a crescut în mod prodigios, dar, pe de altă parte, omul pare de acum despărţit de mediul natural. Meşteşugarul era alături de uneltele sale, era în ele, era sufletul lor, în timp ce omul erei industriale pare depăşit, dominat din toate părţile de complexul sistem al maşinilor sale. De acum totul – munca, informaţia, chiar şi războiul – se face la **distanţă.** Oare nu riscă omul să-şi piardă echilibrul?

2. Avantajele maşinismului

Suveicile lui Aristotel

Aristotel spunea **ironic** că omenirea s-ar putea lipsi de sclavi dacă într-o bună zi „suveicile ar începe să umble singure" aşa cum făceau miraculoasele trepiede care, zice-se, la un simplu semn al locuitorilor Olimpului, veneau singure şi se rânduiau pentru soborul zeilor. Oare maşinismul nu dă,

retrospectiv, butadei lui Aristotel aspectul unei profeţii? Începând din Antichitatea târzie, folosirea morilor de apă a eliberat femeile sclave care vreme îndelungată fuseseră puse să învârtă râşniţe, iar poetul Antiphilos din Bizanţ cânta deja progresul mecanic eliberator: „Ridicaţi mâinile de pe râşniţă, morăriţelor, dormiţi mult chiar dacă glasul cocoşilor vesteşte ziua, pentru că Demeter a trecut asupra nimfelor povara muncii pe care o făceau mâinile voastre, curând vom gusta din viaţa vârstei de aur.”[254] Dezvoltarea monahismului în Evul Mediu este legată de folosirea hamului de atelaj: animalele înhămate de umeri şi nu de gât, ca un câine în lesă, au o putere de tracţiune mult mai mare. O mână de lucru mai puţin numeroasă, formată din şerbi, este suficientă iar mănăstirile se pot umple de călugări.

Producţie şi productivitate

Ce-ar trebui să spunem, atunci, despre maşinismul modern? Dacă ne gândim că un om furnizează anual prin propriile lui forţe un travaliu de 150 000 de calorii şi dacă dăm acestei unităţi energetice, atunci când e furnizată de forţe industriale, numele de „sclav mecanic”, putem spune că în Statele Unite, în 1990, fiecare locuitor dispunea de mai mult de o sută de sclavi mecanici!

De la mijlocul secolului al XIX-lea până la începutul secolului XX, producţia de huilă a crescut de la 50 de milioane tone la peste un miliard de tone. La începutul secolului XX, producţia de petrol şi de combustibil gazos abia ajungea la 10 milioane tone, în timp ce astăzi se ridică la sute de milioane de tone. Producţia de hârtie a crescut de treizeci de ori în cursul ultimilor cincizeci de ani.

Nu doar producţia a crescut prodigios, ci şi **productivitatea,** adică **viteza producţiei.** Referindu-ne doar la agricultură, care de bună seamă nu reprezintă domeniul unde acest fenomen este cel mai pronunţat, să amintim, pe urmele lui Jean Fourastié, că pentru recoltarea unui ar de grâu trebuia lucrat în 1800 timp de o oră cu secera; în 1850, un sfert de oră cu coasa; în 1900, două minute cu o cositoare-legătoare; în 1920, patruzeci de secunde cu o cositoare-legătoare cu tracţiune mecanică; în 1990 doar treizeci de secunde cu o combină de cosit şi

treierat. „Omul, declară Fourastié, e incredibil de uituc când este vorba de condiţiile de viaţă ale strămoşilor săi, şi incredibil de ingrat faţă de progresul tehnic. Ştiţi câte ore pe an lucra bunicul dumneavoastră şi câte kilograme de pâine îşi putea lua cu salariul pe care-l primea?" În ţările industriale dezvoltate nu numai că a dispărut, de peste două sute de ani, flagelul foametei (ultima mare foamete în Franţa datează din iarna lui 1709), dar **durata zilei de muncă** n-a încetat să se reducă. S-a răspândit sistemul **concediilor plătite,** al **pensiilor.** În timp ce în secolul al XIX-lea, la începuturile erei industriale, copiii lucrau în fabrici de la vârsta de opt ani – vârsta de intrare în muncă n-a încetat să crească, iar **perioada de instruire şcolară** – în prezent obligatorie în Franţa până la 16 ani – să se extindă.

Dacă la aceasta adăugăm progresul tehnicilor medicale şi chirurgicale, nu ne va mira că durata medie a vieţii umane a crescut, astfel că în Franţa un nou-născut de astăzi are tot atâtea şanse de a atinge vârsta de 15 ani câte avea acum câteva secole un nou-născut să ajungă la şase luni.

3. Antimaşinismul contemporan

Civilizaţia mecanică şi viaţa spirituală

Cu toate acestea, „civilizaţia mecanică" este astăzi adesea obiectul unor severe critici. Unii critici austeri consideră că asigurând omului bunăstarea materială, această civilizaţie îl îndeamnă să se complacă în satisfacţii animalice şi îl îndepărtează de orice viaţă spirituală.

Atitudinea neîncrezătoare a lui Ghandi faţă de calea ferată se inspiră, bunăoară, din mobiluri ce nu pot să nu-l mire pe un umanist occidental: „Căile ferate au accentuat latura rea a naturii umane, cei răi îşi pot duce acum la îndeplinire mai iute intenţiile lor ticăloase."[255] Locurile sacre ale Indiei „şi-au pierdut sfinţenia" de când, fără sforţare, oricine poate să ajungă la ele. În plus, calea ferată e o sursă de pesimism şi de deznădejde dat fiind că uşurinţa de a călători îl pune pe om „în contacte cu naturi şi religii atât de felurite încât se vede total descumpănit". Tot aşa, medicina, vindecând boli datorate aproape întotdeauna „păcatului", ne fereşte pe nedrept de urmările greşelilor noastre: „Spitalele

sunt locuri de răspândire a păcatului.” Ghandi nu acceptă decât o definiţie morală a civilizaţiei: „Civilizaţia e acel mod de viaţă care-i arată omului în ce constă datoria lui. A fi civilizat înseamnă să ajungi stăpân pe tine şi pe pasiunile tale.” În limba Goujarati, la civilizaţie se spune „bună purtare”.

Dar opoziţia dintre civilizaţia mecanică şi civilizaţia spirituală pare aci prea rigidă. Sfântul Toma d'Aquino era mai bine inspirat atunci când, încă din secolul al XIII-lea, stăruia că un minim de siguranţă materială este cel mai adesea necesar exercitării virtuţii.

Civilizaţie mecanică şi dezumanizare

Dar oferă oare civilizaţia mecanică acea bunăstare materială ce pare a fi scopul său? Nu se află ea în contradicţie cu sine atunci când înmulţeşte suferinţele de tot felul? Maşinismul – e o remarcă de acum banală – sporeşte nemăsurat puterea omului în timp ce înţelepciunea acestuia rămâne plăpândă.

„Ştiinţa, spunea Jean Rostand, a făcut din noi nişte zei înainte ca noi să fi meritat să fim oameni.” Confruntaţi cu ameninţarea armelor atomice şi chimice, cu spectrul hidos al posibilităţilor actuale ale industriei de război, nu se cuvine oare să reamintim formulările anxioase ale lui Bergson din ultimul capitol al lucrării *Lex deux sources de la morale et de la religion* (1932)? Maşinismul a rupt echilibrul dintre suflet şi corp, pentru că sufletul nostru a rămas acelaşi în timp ce puterea corpului a fost sporită prodigios de întreaga forţă a maşinilor. Civilizaţiei mecanice i-ar fi trebuit un „plus de suflet”. Pe de altă parte, progresul tehnicilor nu s-a desfăşurat pretutindeni în acelaşi ritm. Alături de civilizaţiile tehnice ale Americii de Nord şi ale Europei, există ţări asiatice şi africane aflate „în curs de dezvoltare”. Desigur, tehnicile pătrund treptat şi aici, dar, de exemplu, în timp ce este relativ uşor şi puţin costisitor să se răspândească peste tot vaccinarea – care elimină rapid marile epidemii – creşterea producţiei agricole e mult mai greu de realizat şi cere mult mai mult timp; aşa se face că destul de des masele de oameni salvate de boli sunt lăsate pradă foametei.

Pe de altă parte, condiţiile muncii industriale nu determină oare ele însele o adevărată „dezumanizare?” Dacă în ochii întreprinzătorului maşina „economiseşte mâna de lucru”, în ochii muncitorului ea creează şomaj şi, în mod paradoxal, devine sursă de mizerie. La începutul industrializării Angliei, Ricardo evoca acea zi din viitor când prin simpla rotire a unei manivele regele Angliei va produce tot ce vor avea nevoie supuşii săi loiali: aceştia însă, lipsiţi de muncă şi de salariu, vor muri de foame alături de maşinile lor!

Lucrătorul-automat

În plus, maşinismul îl constrânge adesea pe lucrătorul modern să se transforme în automat. În timp ce meşteşugarul se afirmă şi se recunoaşte în opera sa, „în timp ce tâmplarul concepe, execută, cu rindeaua de cioplit sau cea de netezit în mână, sculptează, şlefuieşte, lăcuieşte, iar după ce-şi termină cufărul, discută cu sine, în lumina practicii sale, despre cât e de reuşit”, muncitorul din uzină, victimă a „diviziunii muncii”, a ceea ce Friedmann numeşte plastic „muncă fărâmiţată”, este supus benzii rulante, silit să execute mereu acelaşi gest (de exemplu strângerea unui şurub) într-o cadenţă impusă. Încă din 1846, Michelet scria: „Maşina nu lasă loc pentru visare, pentru vreo distracţie.” Dacă ai vrea să-ţi încetineşti pentru o clipă mişcările, fie şi cu preţul de a le executa apoi mai repede, nu poţi. Neobositul cărucior cu o sută de fuse, abia l-ai împins mai încolo, că se şi întoarce la tine. Ţesătorul manual ţese repede sau încet după cum respiră, încet sau repede. El lucrează aşa cum trăieşte, meşteşugul e pe potriva omului; aci, din contră, trebuie ca omul să se potrivească după meşteşug, trebuie ca făptura din sânge şi carne, în care viaţa se schimbă în funcţie de oră, să se supună ritmului invariabil al acestui oţel rece.” Friedmann relevă opoziţia dintre activitatea cu adevărat umană a unui profesionist **specialist,** care adaugă unei funcţii de bază cunoaşterea unei tehnici particulare, şi activitatea automatizată şi dezumanizată a muncitorului specializat (observaţi forma pasivă), adică a celui ce a fost specializat, supus unei munci parcelare. Civilizaţia mecanică ar fi, aşadar, sub toate formele ei, profund antiumanistă. Ea l-ar pune pe om într-o situaţie de alienare, **despărţindu-l** de natură, plasându-l într-un mediu

de automate lipsite de frumuseţe şi de viaţă; înstrăinând cu totul pe muncitorul „de la bandă” de lucrul pe care-l face, îndepărtându-l pe meseriaş de patron şi supunându-l pe proletar, „mădular viu al unui organism mort” (Marx), disciplinei impersonale şi inumane a uzinei.

În timp ce cu abia o sută de ani în urmă, omul mijlociu se putea recunoaşte în celebrul tablou al lui Millet *Rugăciune,* care înfăţişează un ţăran şi o ţărancă făcându-şi rugăciunea la sfârşitul zilei de muncă: la picioarele bărbatului, un coş plin de cartofi; stând în picioare, încălţat cu saboţi, el pare înrădăcinat în glia hrănitoare, viaţa lui e simplă, rostul muncii sale, rânduit după soare şi anotimpuri, este cu desăvârşire clar. Omenirea erei industriale şi-ar afla, dimpotrivă, imaginea în Charlot cel din *Timpuri noi,* victimă a muncii la bandă rulantă, devenit el însuşi „bucată din maşină”, şi care, la sfârşitul orelor de muncă, după ce îşi ia pălăria şi bastonaşul, „continuă să repete pe stradă, maşinal, gestul de strângere a piuliţelor iar noaptea repetă în somn gestul de învârtire a manivelei” (Eugène Schueller).

4. Rezerve faţă de antimaşinism

Oricât de mare ar fi însă autoritatea gânditorilor care, de la Ruskin la Bergson, Gabriel Marcel, Duhamel, Bernanos, au dat glas neliniştii sau indignării lor faţă de civilizaţia mecanizată, astăzi poate că se cuvine să opunem câteva argumente negrului lor pesimism.

Ne putem gândi, mai întâi, că maşinismul însuşi, dezvoltându-se, va crea remedii pentru neajunsurile pe care le-a adus cu sine. Munca automată, monotonă şi inumană a muncitorului ţintuit de banda rulantă se datorează, de fapt, insuficientei mecanizări a industriei. Perfecţionându-se, maşinismul îl eliberează pe om de muncile pur mecanice.

Maşina de astăzi este capabilă să taie, să ambaleze, să trieze, să eticheteze. Până şi operaţiile de **gândire** automate – calculele – pot fi efectuate de maşini. Maşini ce nu se mulţumesc să rezolve într-o fracţiune de secundă ecuaţii ce, dacă ar fi efectuate manual, ar necesita pagini întregi de calcule, ci pot să dialogheze cu utilizatorul şi – cum este deja

cazul cu „sistemele expert” – tind să se substituie inteligenţei umane.

De acum înainte, remarcă Jean Rostand, se va putea spune: „gândit la maşină”, aşa cum până acum se spunea „făcut la maşină”. Nu trebuie acreditat, însă, pornind de aci, mitul robotului[256] redutabil, demon creat de om şi ajuns superior acestuia, deoarece creierele artificiale nu efectuează, de fapt, decât o muncă mecanică de calcul şi deducţie logică. Ele nu rezolvă, evident, decât problemele pentru care li se furnizează date: **omul păstrează privilegiul invenţiei şi al creaţiei, în timp ce maşina îl scuteşte doar de sarcinile stereotipe.** Triumful „automatizării”, pe care Robert Buron a definit-o bine drept „mecanizare la pătrat” („utilizare a unei maşini pentru comanda şi controlul altor maşini”) îi va lăsa într-o bună zi omului doar munca inteligentă de reparaţii şi de organizare. În Statele Unite, numărul muncitorilor manuali specializaţi scade întruna, în timp ce creşte cererea de muncitori calificaţi, de tehnicieni, de desenatori, de ingineri. Putem spune deci, cu Fourastié, că „munca maşinală a omului este sclavia trecătoare a unui mecanism imperfect”.

Munca încă inumană

La aceste remarci, Friedmann ar răspunde că automatizarea universală nu se va realiza în viitorul imediat şi că deocamdată regula rămâne cel mai adesea munca parcelară şi inumană. Nici aici însă n-ar trebui exagerată răspândirea maşinii. Alain Touraine remarcă pe drept cuvânt că „ritmul la care e supus muncitorul la bandă este fixat de oameni şi nu de maşini”. Muncitorii se plâng mai mult de „cadenţele” prea rapide şi de salariile neîndestulătoare decât de natura automată şi monotonă a muncii lor. E cazul să ne ferim aici de un anumit romantism. Mulţi muncitori preferă munca la banda automată, care le lasă spiritul liber şi nu le pretinde iniţiativă. Şi apoi, până şi îndeletnicirile socotite de toată lumea inteligente conţin o bună doză de rutină. Îşi închipuie cineva că profesorul care corectează pentru a suta oară o banală greşeală de stil sau de ortografie în tezele elevilor, medicul care în timpul unei epidemii de rujeolă sau

de scarlatină prescrie antibiotice de treizeci de ori pe zi, n-au impresia că îndeplinesc o sarcină maşinală?

Taylorismul

Pe de altă parte, se cuvine remarcat că ideile privitoare la organizarea muncii au evoluat mult în decursul anilor din urmă. Sistemul îndeobşte criticat este cel al **taylorismului.** Aici, într-adevăr, omul este sacrificat maşinii, singurul care contează fiind randamentul. Condiţiile de muncă, fragmentarea sarcinilor, ritmul benzii rulante, organizarea atelierelor, toate acestea sunt reglate numai de către inginer şi cu un singur scop: raţionalizarea şi sporirea producţiei. „Mâna de lucru" recrutată pe „piaţa muncii" nu-i decât „material uman" (aceste expresii sunt revelatoare) care face parte din utilaj şi a cărui folosire este subordonată producţiei. Dacă, alături de serviciile inginerului, sunt cerute şi cele ale psihologului, aceasta nu se face încă, din această perspectivă, în interesul oamenilor, ci în interesul maşinilor. Se urmăreşte adaptarea omului la maşini, adică selectarea, printr-un sistem de teste, a oamenilor celor mai potriviţi pentru o ocupaţie profesională sau alta.

Umanizarea muncii

De vreo treizeci de ani încoace însă, acest raport se schimbă; s-a înţeles astăzi că trebuie făcut şi contrariul, mai cu seamă contrariul: **că nu omul trebuie adaptat muncii, ci munca trebuie adaptată omului.**

Astfel, se vor construi maşini mai maniabile, mai bine adaptate corpului uman şi cerinţelor sale. Tehnicianul căruia americanii îi spun *human engineer* (inginer specializat în factorul uman), ne spune Bernard Brichaud, nu mai are misiunea „de a construi maşini care, prin ele însele, să funcţioneze mai bine, ci maşini a căror operare să dea omului mai puţină bătaie de cap, ceea ce echivalează cu a considera primordială în randamentul unei maşini disponibilitatea sa pentru om".

Mai mult decât atât, a început să câştige teren ideea că nu-i de-ajuns ca munca să fie adaptată la om considerat ca individ abstract, ci trebuie ca şi „relaţiile umane" în care se află inserat muncitorul (relaţiile sale cu colegii, dar şi cele cu şeful de echipă) să-i ofere satisfacţie psihologică şi morală.

Desigur că munca la bandă îl izolează materialmente pe muncitor, aflat singur în faţa maşinii, dar ea îl face psihologic mai solidar cu marele ansamblu uman din care face parte. O anchetă celebră efectuată la atelierele Hawthorne ale companiei General Electric a arătat că productivitatea depindea mult mai puţin de ritmul muncii, de raţionalizarea gesturilor, de amenajările localurilor – de toţi acei factori materiali asupra cărora insistaseră odinioară Ford şi Taylor – decât de atmosfera psihologică în care lucrau muncitorii.

Miller şi Form, în lucrarea lor de sociologie industrială, relatează ca având valoare exemplară povestea muncitorului Joe, lucrător serios şi foarte apreciat, care dintr-o dată devine morocănos, băutor, distrat. Consilierul psihologic al uzinei descoperă atunci că Joe nu se mai înţelegea bine cu soţia şi că era chinuit de gelozie. Psihologul izbuteşte, pare-se, să o facă pe soţia lui Joe să înţeleagă situaţia, după care acesta redevine lucrătorul model de odinioară, apreciat de superiori şi *good fellow* iubit de colegii de muncă. Această anecdotă – evocată fără umor de cei doi sociologi – ne arată, de altfel, limitele şi pericolele acestei tehnici a „relaţiilor umane”. Nu se prea vede ce remedii ar putea aduce ea, spre exemplu, şomajului sau salariilor prea mici. Se vede în schimb prea bine că ea poate servi la a ascunde muncitorilor nedreptăţile condiţiei lor şi exploatarea căreia îi pot fi victime.

Această „psihologie socială” este, poate, la fel de mistificatoare ca şi mitul antimaşinismului, care vrea să arunce asupra roboţilor întreaga nedreptate din societatea contemporană. Iar a alina ici şi colo proasta dispoziţie a câtorva şefi de echipă nu înseamnă a rezolva marea problemă a organizării muncii, a proprietăţii private, a repartiţiei bogăţiilor, adică „problema socială”, despre care vom vorbi în continuare.

3. Problema socială

Problema socială, spune *Vocabularul* lui Lalande, „constă în a rezolva dificultăţile economice şi morale pe care le creează existenţa claselor sociale şi faptul sărăciei”. În sens mai general, este vorba de problema organizării economice a

societăţii, a producţiei, a distribuţiei, a proprietăţii. Vom examina sistematic principalele luări de poziţii în această problemă.

1. Liberalismul economic

Adam Smith şi legea pieţei

Pentru liberali, cea mai mare parte a dificultăţilor economice şi sociale se datorează intervenţiei intempestive a statului care pretinde să reglementeze preţurile, salariile, schimburile comerciale. Mult mai bine ar fi **să fie lăsate să funcţioneze mecanismele economice naturale.** „Laissez faire, laissez passer!" Economia tinde să se organizeze de la sine spre binele tuturor. Optimismului liberal îi place să creadă în „armoniile economice" spontane.

Adam Smith examinează în *Avuţia naţiunilor* (1774) fluctuaţiile preţurilor. **Preţul natural** al unui obiect este preţul său de cost plus o marjă de beneficiu justă. **Preţul de piaţă** al unui obiect depinde de legea ofertei şi a cererii. Dacă un produs este rar, cererea depăşeşte oferta iar preţul de piaţă urcă peste preţul „natural". Dacă produsul se găseşte din belşug, se întâmplă invers: preţul pieţei scade sub „preţul natural". Numai că se întâmplă şi ca preţurile ridicate să stimuleze oferta: produsele scumpe, fabricate în număr mai mare, se vor ieftini în sezonul următor. Preţurile prea mici descurajează oferta, producţia scade iar preţurile se redresează după ce oferta a devenit mai rară. Astfel, preţul de piaţă tinde întotdeauna să se alinieze la cel natural. Legea ofertei şi cererii funcţionează ca un regulator, iar „cantitatea din fiecare marfă aruncată pe piaţă se proporţionează de la sine în chip natural cu cererea efectivă".

Salariile muncitorilor sunt supuse unei reglări naturale analoage; dacă sunt prea mici într-o anumită profesie, nu se mai găsesc candidaţi pentru respectiva meserie, încât devine necesară creşterea salariilor; dacă salariile cresc anormal de mult, un număr mare de muncitori se vor oferi să se angajeze, iar concurenţa dintre ei va face ca salariile să scadă.

Statul şi capitalismul

Potrivit teoriei liberalismului economic, singurul rol al statului este de a **ocroti proprietatea privată.** Teoreticienii liberalismului consideră, în fapt, proprietatea privată drept o **garanţie de prosperitate pentru toţi membrii colectivităţii.** Proprietarul unui teren agricol, al unei uzine, al unei firme de comerţ este primul interesat în bunul mers al întreprinderii sale, şi aceasta cu atât mai mult cu cât instituţia **moştenirii** îi va permite să transmită avutul său urmaşilor. Proprietatea privată este, de altfel, nu doar **utilă din punct de vedere social** (fiind stimulentul cel mai bun al muncii), ci şi **legitimă din punct de vedere moral,** pentru că e drept ca persoana să nu fie spoliată de rodul muncii şi al economiilor sale; proprietatea este o **prelungire naturală a persoanei.** Oare nu-i normal să considerăm ca fiind „al nostru" ceea ce am dobândit prin muncă, curaj, economisire?

Liberalismul economic, care triumfă în secolul al XIX-lea, apare ca filozofie a capitalismului industrial. Într-adevăr, acesta se defineşte prin **proprietatea privată asupra mijloacelor de producţie[257].** Particularii sunt cei ce posedă uzinele, ogoarele, întreprinderile comerciale. În acest sistem economic se disting mai multe **clase sociale,** clasa socială căreia îi aparţinem definindu-se prin funcţia pe care noi o îndeplinim în circuitul economic. Cele trei clase fundamentale sunt clasa **capitaliştilor,** care posedă mijloace de producţie pentru a căror exploatare angajează salariaţi, clasa **meşteşugarilor,** care posedă mijloace de producţie cu care lucrează singuri, în sfârşit clasa **salariaţilor,** care nu posedă decât forţa lor de muncă şi o închiriază pe aceasta capitalistului pentru un salariu[258].

2. Critica liberalismului: socialismul marxist

Eşecul liberalismului economic în secolul al XIX-lea

Optimismul liberal nu-şi îndeplineşte promisiunile. Pentru a învedera acest lucru, e suficient să luăm societatea industrială din Anglia secolului al XIX-lea. Muncitorii lucrau cincisprezece ore pe zi pentru un salariu de mizerie. Copii de opt ani (iar uneori şi mai mici) coborau în fundul minelor. Mortalitatea era înfricoşătoare. Justificarea liberală a

proprietăţii (legitimată ca fiind produs al muncii) părea derizorie într-o lume în care muncitorul salariat nu avea mijloacele de a deveni proprietar, în timp ce proprietarii capitalişti puteau să-şi permită să nu muncească. Libertatea despre care vorbeşte liberalismul este pur abstractă: se înţelege că angajatul şi patronul discută liber cuantumul salariului; însă angajatul, ameninţat de şomaj şi neavând mijloacele de a aştepta, este în fapt constrâns să accepte salariul propus. Libertatea sa abstractă abia dacă poate să mascheze o aservire reală. Jean Jaurès spunea că formula „laissez faire, laissez passer" trebuie înţeleasă în felul următor: „Vulpea liberă într-un coteţ liber." Pentru că dreptul de proprietate nu priveşte doar raportul dintre un om şi un lucru. El determină, în fapt, raportul dintre un om şi alţi oameni, putând sta la originea **exploatării omului de către om.**

Marx şi plusvaloarea

Totuşi, nu din raţiuni morale condamnă Karl Marx capitalismul liberal. În scrierea sa *Capitalul,* propunându-şi să analizeze structura capitalismului liberal, el pretinde că se situează pe un punct de vedere **pur ştiinţific.** Într-o perspectivă **dialectică** (inspirată de ideea hegeliană după care **contradicţiile sunt motorul istoriei),** această analiză vrea să arate că **sistemul capitalist se distruge singur în virtutea contradicţiilor lui interne.**

Principiul fundamental al capitalismului este de a trata activitatea muncitorului ca pe o marfă. Or, cât valorează o marfă? **Valoarea sa depinde de cantitatea de muncă necesară pentru a o produce.** Activitatea depusă de muncitor este plătită la preţul său de marfă, adică muncitorul primeşte atât cât îi trebuie ca să-şi refacă forţa de muncă pentru a doua zi, nici mai mult, nici mai puţin. Pentru a putea să lucreze, muncitorul are nevoie de hrană, îmbrăcăminte etc. Patronul plăteşte aceste lucruri aşa cum plăteşte pentru uleiul de gresat maşina.

Forţa de muncă a muncitorului este însă o marfă aparte, care are proprietatea de a produce, la rândul său, valoare, şi anume **o valoare mai mare decât propria ei valoare ca marfă.** În cuvinte mai simple, muncitorul îi aduce patronului

un câştig mai mare decât plata pe care acesta i-o dă. Beneficiul produs este **plusvaloarea** (legată, după cum se vede, de faptul că munca este tratată la origine ca un lucru).

3. Capitalismul şi problema socială

Contradicţiile capitalismului

Dar sistemul capitalist dă naştere la contradicţii:

a) Crizele economice

Interesul patronului este de a-şi vinde produsele cât mai scump cu putinţă plătind salarii cât mai mici cu putinţă, spre a-şi spori astfel plusvaloarea. Muncitorii, prost plătiţi, nu vor fi însă în stare să cumpere obiectele pe care ei înşişi le-au produs. Produsul mâinilor lor, expus în vitrina negustorului, le rămâne străin – este un aspect al „înstrăinării" –, inaccesibil. Din acest motiv multe produse rămân nevândute. Comenzile negustorului către industriaş scad, făcându-l pe acesta din urmă să concedieze o parte din muncitori. Este lesne de înţeles că şomerii vor cumpăra şi mai puţin decât salariaţii. Survine criza.

b) Războaiele

Ideal ar fi, evident, să se găsească o marfă care să aibă întotdeauna cumpărători. Or, materialele de război reprezintă un tip de marfă excepţional pe care statul este interesat să o cumpere, pe care nu o revinde şi pe care o distribuie fără a concura pe nimeni! În plus, războiul va fi necesar pentru a deschide noi pieţe, iar distrugerile de război vor stimula producţia postbelică. Jaurès spunea: „capitalismul aduce cu sine războiul aşa cum norii aduc furtuna".

c) Concentrarea

Pentru a înţelege procesul de concentrare, trebuie pornit de la distincţia marxistă dintre **capitalul constant şi capitalul variabil.** Capitalul constant (numit aşa pentru că în mod direct nu aduce nimic patronului) reprezintă valoarea maşinilor şi a materiilor prime. Capitalul variabil îl reprezintă banii care servesc la plata salariilor şi care deci îl pun pe lucrător să muncească, să producă mărfuri, aşadar să

reproducă banii. Progresele maşinismului impun însă patronului să mărească întruna capitalul constant. Din acest motiv rata profitului scade, plusvaloarea fiind înghiţită de investiţii. Numai industriaşul cel mai bogat poate să cumpere maşinile cele mai mari, cu care să producă mai mult într-un timp mai scurt, ceea ce îi permite să vândă mai ieftin decât concurenţii săi mai slab echipaţi. Micul patron sucombă deci în faţa concurenţei şi devine proletar. Marele patron absoarbe încetul cu încetul alţi industriaşi. În aceasta constă concentrarea capitalului, la capătul căreia nu va rămâne decât un mic număr de mari capitalişti exploatând o masă de proletari. Astfel capitalismul, prin evoluţia sa dialectică, îşi produce „proprii săi gropari". În acest moment, revoluţia socialistă şi **naţionalizarea mijloacelor de producţie** sunt aproape. Capitalismul îşi va fi pregătit singur propria sa expropriere, întâi prin aruncarea unui mare număr de foşti capitalişti în rândurile proletariatului, apoi **prin organizarea de monopoluri atât de mari, încât acestea pot deveni uşor şi fără tranziţie instrumente ale unei economii colective[259].**

4. Concluzii

Sistemul marxist stă la originea unor experienţe economice desfăşurate pe o scară uriaşă (U.R.S.S., China). Fără a ne propune să judecăm asemenea realizări, ceea ce ar depăşi intenţiile manualului, putem face totuşi câteva observaţii.

Despre experienţele marxiste

În primul rând, **nicăieri în lume** (cel puţin până acum) **sistemul comunist** (naţionalizarea integrală a mijloacelor de producţie) **nu s-a substituit sistemului industrial capitalist.** Rusia şi China nu erau înainte de revoluţia comunistă ţări industrializate, ci ţări cu economie esenţialmente agricolă, cu o structură feudală. Sub acest aspect profeţiile marxismului par a fi fost infirmate.

Pe de altă parte, în ţările capitaliste, în locul revoluţiei brutale prevăzute de Marx, prin reforme parţiale condiţia muncitorului s-a ameliorat considerabil. Acolo unde Marx anticipa o „răsturnare dialectică", au intervenit corecţii

progresive. Începând de pe la mijlocul secolului al XIX-lea, primele „legi sociale” limitează riguros munca copiilor în fabrici. După aceea, puterea sindicatelor muncitoreşti va obţine din partea patronatului alte concesii: concediile plătite, limitarea timpului de muncă, adesea un „salariu minim” garantat de stat.

În sfârşit, economia marxistă, acolo unde a fost creată, este departe de a fi fost un succes. Pe de o parte, marxismul triumfător este însoţit pretutindeni de o **reducere a libertăţilor publice:** dispariţia oricărui partid politic opus partidului comunist, suprimarea libertăţii presei. Apoi, **nivelul de trai al ansamblului populaţiei** a scăzut fără ca măcar să se fi instaurat egalitatea veniturilor (se menţine un grup de privilegiaţi, *nomenclatura,* având acces la magazine speciale). Evenimentele din ultimele luni ale anului 1989 din Europa de Est par să confirme acest eşec al socialismului marxist. Capitalismul liberal se vădeşte a fi, cu siguranţă, mai eficace în ce priveşte creativitatea întreprinderilor şi cantitatea producţiei. Marele eşec al capitalismului rămâne şomajul, ale cărui efecte dramatice nu sunt corijate decât parţial prin intervenţia statului.

IDEILE ESENŢIALE

Munca este transformarea naturii de către inteligenţa umană, în scopul satisfacerii nevoilor noastre.

De la cele mai primitive unelte la maşinile cele mai complexe ale civilizaţiilor industriale, eficacitatea muncii n-a încetat să progreseze. Nu doar cantitatea producţiei a crescut prodigios, ci şi ceea ce se cheamă productivitatea, adică viteza de producţie (o oră în 1800 pentru recoltarea unui ar de grâu cu secera, treizeci de secunde în 1990 cu o combină de secerat şi treierat). Este incontestabil că nivelul de trai al naţiunilor industriale reflectă înainte de toate nivelul productivităţii. Faptul nu trebuie niciodată pierdut din vedere atunci când, în altă ordine de idei, comparăm sistemele economice.

Economia liberală, prezentată sub forma ei radicală de Adam Smith în secolul al XIX-lea, are drept principiu: „Laissez faire, laissez passer”. Statul nu trebuie să intervină în sistemul schimburilor care ascultă, oricum, de o lege ineluctabilă: legea pieţei. Preţul unei mărfi creşte atunci când ea este rară (ofertă slabă, cerere mare) şi scade în caz contrar. Salariile muncitorilor sunt supuse acestei reglări naturale. Dacă într-o anumită profesie salariile sunt mari, se prezintă spre angajare un mare număr de candidaţi iar concurenţa dintre ei face ca salariile să scadă. Karl Marx are marele merit de a fi descoperit secretul legii schimburilor: *sub un schimb aparent anodin de lucruri* (pe de o parte forţa de muncă, pe de alta salariul) *se ascunde în fapt exploatarea unei clase sociale de către o alta:* munca lucrătorului este plătită ca o marfă a cărei valoare se măsoară (ca la orice alt obiect) prin cantitatea de muncă necesară spre a o produce. Activitatea muncitorului este plătită la preţul ei de marfă, adică întreprinzătorul privat dă muncitorului atât cât îi este necesar ca să-şi refacă forţa de muncă pentru a doua zi, nici mai mult, nici mai puţin. Numai că munca este o marfă de un fel aparte, care are proprietatea de a produce, la rândul său, o valoare mai mare decât propria ei valoare ca marfă. Această *plusvaloare* măsoară exploatarea la care proprietarul instrumentelor de producţie îl supune pe muncitorul salariat.

Socialismul marxist înţelege să pună capăt acestei *exploatări* prin naţionalizarea mijloacelor de producţie. Totuşi, acest sistem nu a suprimat, ba chiar a sporit într-o măsură însemnată *opresiunea* exercitată de putere asupra lucrătorilor, iar nivelul productivităţii a crescut în ţările comuniste mult mai puţin decât în ţările capitaliste.

Societăţile de tip industrial, fie că sunt liberale sau socialiste, sunt puse astăzi sub semnul întrebării în ce priveşte chiar principiul lor. Epuizarea surselor de energie ale planetei, inegalitatea tot mai adâncă dintre ţările dezvoltate şi cele în curs de dezvoltare, ne fac astăzi să ne îndoim de acea religie a progresului care se impusese până la mijlocul secolului XX. *Societatea de consum* – care nu are alt ideal decât creşterea continuă a consumului de mărfuri – pare multora din contemporanii noştri lipsită de o adevărată valoare umană. Preocuparea exclusivă pentru progresul cantitativ – care, oricum, este foarte aproape de a-şi atinge limitele în ţările dezvoltate – dă astăzi înapoi în faţa preocupării pentru calitatea vieţii.

LECTURI

DURKHEIM, E., *De la division du travail social,* P.U.F.
FOURASTIÉ, J., *La réalité économique: vers la révision des idées dominantes en France,* Laffont.
Les trente glorieuses, Fayard.
FRIEDMANN, G., *Où va le travail humain?* Gallimard
Le travail en miettes, Gallimard.
SMITH, A., *Avuţia naţiunilor,* trad. rom., Editura Academiei, Bucureşti, 1962.
WEBER, M., *Etica protestantă şi spiritul capitalismului,* trad. rom., Humanitas, 1993.
MARX, K., *Capitalul,* trad. rom., în *Opere,* vol. 23 Editura Politică, Bucureşti, 1966.

SUBIECTE DE REFLECŢIE ŞI DEZBATERE

■ Poate fi eliberat muncitorul de orice aservire?
■ Se numără munca printre drepturile omului?
■ Poate fi totul cumpărat?
■ Există loc pentru morală în raporturile economice?
■ Cum trebuie gândite raporturile dintre schimburile economice şi ansamblul vieţii sociale?
■ Este munca, pentru individ, un mijloc de a deveni o persoană?
■ Este munca un drept?
■ Este munca o fatalitate?
■ Valoarea unei civilizaţii se reduce oare la dezvoltarea ei tehnică?
■ Cum se explică faptul că maşinile pot fi considerate nu doar ca obiecte tehnice, ci ca fiind înzestrate cu o putere benefică sau malefică?
■ Trebuie să ne temem de maşini?
■ Scoateţi în evidenţă interesul filozofic al următorului text, pornind de la analiza lui sistematică:

„Căutarea unei munci în vederea câştigului constituie astăzi o preocupare comună aproape tuturor locuitorilor din ţările civilizate; pentru ei munca a încetat de a fi un scop în sine, devenind mijloc: ei nici nu fac, de altfel, multe eforturi când e vorba să aleagă, cu condiţia de a câştiga bine. Există însă şi firi mai rare, care preferă să piară decât să muncească fără bucurie; firi sucite, oameni ce nu se mulţumesc cu puţin şi pe care un câştig mare nu-i satisface dacă nu văd în munca însăşi câştigul câştigurilor. Din această rară categorie de oameni fac parte artiştii şi contemplativii de tot felul, dar şi acei inşi fără ocupaţie ce-şi petrec viaţa în vânători sau călătorii, în vizite galante sau în aventuri. Ei toţi caută munca şi osteneala în măsura în care acestea pot fi legate de plăcere şi, dacă-i nevoie, cea mai grea dintre munci şi cea mai istovitoare dintre osteneli. În afara acestora însă, ei sunt de o lene hotărâtă, chiar dacă ar fi ca aceasta să le aducă ruina, dezonoarea, pericolul morţii sau al bolii. Ei se tem mai puţin de plictis decât de o muncă fără plăcere: trebuie chiar să se

plictisească mult pentru ca munca *lor* să reuşească.” (Nietzsche)

CAPITOLUL 15
Arta

Arta

Cuvântul „artă” este ambiguu. El ne poate trimite la tehnică sau la artele frumoase, la munca meşteşugarului sau la aceea a artistului. În sensul cel mai general, arta înseamnă o producţie umană, ceva ce „omul adaugă naturii”. Dar în timp ce activitatea tehnică este orientată spre preocupări utilitare, activitatea artistică (de care va fi vorba în aceste pagini) vizează o valoare specifică: frumosul. După *Vocabularul* lui Lalande, **„arta sau artele desemnează orice producţie de frumos prin operele unei fiinţe conştiente”.**

Estetica

Iar ceea ce numim **estetică** nu este altceva decât **reflexia filozofică asupra artei[260].** A reflecta asupra artei înseamnă înainte de toate a elucida sensul acestei *valori* particulare care este frumosul.

I. Natura artei

Frumosul natural

Se pare că sentimentul frumosului şi al urâtului a precedat activitatea artistică. Oamenii au fost sensibili la frumuseţea unei flori, a unui animal, a unui chip, a unui apus de soare înainte de a fi existat picturi frumoase sau sculpturi frumoase. Ar exista deci o **frumuseţe naturală,** independent de **frumuseţea artistică.** Care este criteriul frumuseţii naturale? Dacă e vorba de o fiinţă vie, „frumuseţea” ei pare să rezulte din **perfecta adaptare a formelor sale la funcţiile sale.** Iată mai mulţi cai de curse. Caii pe care îi socotim cei mai frumoşi sunt aceia ale căror membre, în acelaşi timp subţiri şi puternice, ale căror forme suple sugerează cel mai bine iuţeala alergării. În general, frumuseţea unei fiinţe vii pare să fie legată de tinereţe, de sănătate, de exuberanţa vitală. Fără îndoială, e mult mai greu de găsit criteriul obiectiv al frumuseţii lucrurilor neînsufleţite: o stâncă, un apus de soare. După Charles Lalo, aici

frumuseţea este puterea. „Dintre două stânci cea mai frumoasă este cea mai greu de distrus, cea mai impunătoare. Dintre două ceruri senine, cel mai strălucitor, cel mai implacabil, dintre două furtuni cea mai teribilă şi chiar dintre două deşerturi, cel mai dezolant, mai sălbatic şi mai monoton.”[261]

Dar judecata privind frumuseţea apare aici deosebit de subiectivă, relativă la gusturile fiecăruia, la epocă şi la diversele civilizaţii. Pădurile adânci şi pustii, munţii gigantici, prăpăstiile fără fund care îi vor încânta pe romantici nu sunt pentru Doamna de Sévigné decât „singurătăţi înfiorătoare”. Frumuseţea naturală este înainte de toate ceea ce răspunde unui sentiment personal, ceea ce trezeşte în noi bucuria. „Ceea ce numim frumos în natură, spune Lalo, este înainte de toate fiinţa sau lucrul cu care am fi deosebit de fericiţi să ne întovărăşim.”

Frumuseţea artistică

Dar frumuseţea artistică? Nu este ea imaginea, expresia frumuseţii naturale realizată prin tehnici umane? „Ochiului, spunea Leonardo da Vinci, frumuseţea pictată îi procură aceeaşi plăcere ca şi frumuseţea reală.” Mitul lui Pygmalion care însufleţeşte statuia ieşită din mâinile sale, pare să sugereze că frumuseţea artistică perfectă este aceea care se confundă cu frumuseţea naturală. Toţi artiştii, din toate şcolile, au repetat mereu că **trebuie să ne inspirăm din natură.** Victor Hugo e, în această privinţă, de aceeaşi părere cu Boileau, iar Ruskin declară: „Trimiteţi pe arhitect în munţii noştri. Să înveţe acolo ce înţelege natura prin boltă, ce înţelege ea prin cupolă.” Acantul grec, trefla gotică, ogiva nu sunt altceva decât imitaţii ale frunzelor.

Şi totuşi, noi ne propunem să arătăm că această confuzie între frumuseţea naturală şi frumuseţea artistică nu e decât o prejudecată, prejudecata fundamentală pe care trebuie să o distrugem înainte de a pătrunde cu adevărat în domeniul autentic al artei.

Fără îndoială, anumite forme de artă favorizează mai uşor decât altele confundarea frumuseţii naturale cu frumuseţea artistică. Artiştii numiţi clasici au căutat cel mai adesea să reprezinte în opera lor ceea ce este deja frumos,

adică sănătos şi plăcut în natură. Fidias, Proxitele, iar mai târziu da Vinci, Rafael, Michelangelo redau tipuri superioare de umanitate, atleţi sau femei superbe. Muzica clasică caută predominanţa consonanţelor. Eroul cornelian, plin de curaj şi de nobleţe, are un suflet frumos. Sculptura, în mod deosebit, a urmărit aproape totdeauna să reprezinte modele frumoase prin ele însele. Cu soliditatea ei materială, cu cele trei dimensiuni ale operelor sale, ea produce mai uşor impresia de realitate.

Nu prea vedem cum ar fi putut statuia lui Brunetière (din cimitirul Montparnasse din Paris), fidelă modelului său într-atât încât artistul a considerat că e bine să înfigă şi un lornion pe nasul eroului său – să fie o statuie frumoasă!

Frumuseţea operei nu este aceea a naturii

Cu toate acestea, chiar şi arta clasică, chiar şi sculptura ne lasă deja să ghicim că frumuseţea artistică este altceva decât frumuseţea naturală. Sadismul lui Nero – care are o plăcere tulbure când o face să plângă pe nefericita Iunia – este o pasiune ignobilă, proprie prin ea însăşi să stârnească dezgustul, dar admirabila scenă din *Britannicus* în care Racine prezintă acest sadism într-o atmosferă de clar-obscur care ne aminteşte de Rembrandt, este una din capodoperele incontestabile ale artei tragice. Nu a creat Rodin o operă admirabilă, *Aceea care a fost Heaulmière,* având ca temă goliciunea hidoasă a unei femei bătrâne uzate de desfrâu? Boileau, maestru al esteticii clasice, spunea deja:

„Nu există şarpe, nici monstru odios
Care imitat prin artă să nu placă ochilor”.

Frumuseţea operei nu este aceea a naturii. Orice ar spune unii artişti, acest lucru se înfăţişează gândirii noastre ca o evidenţă. Şchiopul lui Ribera, păduchioşii lui Murillo, tavernele pictorilor olandezi, vacile lui Potter sau cratiţele lui Chardin sunt din punct de vedere artistic lucruri frumoase. Dar un ceaun într-o bucătărie, o vacă oarecare într-o păşune şi cu atât mai puţin un păduchios în carne şi oase, zărit pe o stradă leproasă din Madrid, nu sunt lucruri frumoase, nu au „frumuseţe naturală”. Sau, cel puţin, noi nu le vom conferi un soi de frumuseţe decât **pornind de la cultura noastră artistică.** Vom spune despre un cerşetor întâlnit pe pragul

unei biserici că este frumos „ca un Murillo”. Umile lucruri de bucătărie ne vor da o emoţie artistică pentru că ele ne vor sugera o pânză de Chardin. Oscar Wilde scria într-o zi unui prieten: „În dimineaţa aceasta grădina mea seamănă cu un tablou de Corot”, iar fraţii Goncourt notau în jurnalul lor că nişte cai zăriţi prin uşa unui grajd „erau frumoşi ca nişte pânze de Gericault”[262]. Evoluţia frumuseţii naturale, pentru un spirit cultivat, este de fapt legată de evoluţia artei. Operele de artă sunt acelea care ne învaţă să gustăm anumite realităţi din natură faţă de care, altfel, am fi rămas indiferenţi.

Deosebirea radicală dintre frumuseţea naturală şi frumuseţea artistică (arta, spune Kant, **„nu este reprezentarea unui lucru frumos, ci reprezentarea frumoasă a unul lucru”)** ne permite să rezolvăm cu uşurinţă o dificultate care l-a încurcat pe Pascal. „Ce vanitate, scria el, mai e şi pictura care atrage admiraţia noastră prin asemănarea cu lucruri ale căror originale nu le admirăm!”

Arta nu este o imitare a naturii

Adevărul e că arta nu este nicidecum o imitaţie. **Imitarea răspunde altor trebuinţe decât celor artistice.** Dacă eu aştept de la fotograf o imagine „foarte asemănătoare” a copiilor mei, aceasta se întâmplă deoarece vreau să am o amintire fidelă a vârstei lor fragede şi nu pentru că doresc o operă de artă. Picturile rupestre ale omului preistoric reprezintă foarte fidel scene de vânătoare. Dar nu în această fidelitate rezidă pentru noi frumuseţea lor. Grija pentru imitaţia exactă, de altfel, nu ascultă aici de o dorinţă estetică (picturile rupestre gravate pe pereţii cei mai interiori ai peşterii erau abia vizibile), ci mai mult ca o funcţie rituală – exactitatea reproducerii răspunzând unui scrupul de magician şi nu de artist. De fapt, arta realistă care pretinde că reproduce natura, este o artă tardivă, o erezie artistică. Arta realistă a lui Zola, Courbet este artă tocmai pentru că nu respectă promisiunea sa mortală, pentru că nu este o copie a naturii. „Incendiul lui Courbet, spune Malraux, ţine mai mult de Rembrandt decât de realitate.” Degeaba întorceau actorii în mod expres, spatele publicului la Antoine, în timpul eroic al teatrului liber sau făceau să răsune douăsprezece bătăi de ceas pentru a indica amiaza, se simţea că această pretinsă

„felie de viaţă” n-avea de la viaţă decât numele, teatrul cel mai realist era altceva decât realitatea. Chiar impresia, iluzia realităţii nu poate fi dată de artă decât graţie unor procedee care întorc spatele realităţii: opere ca *Omul care merge* de Rodin sau *Mareşalul Ney* de Rude sunt în această privinţă tipice. Omul nu a mers niciodată în felul *Omului care merge:* cu ambele picioare pe pământ, bine sprijinite pe tălpi. Câte erori voite pentru a da iluzia estetică a realităţii! Arta este o altă lume decât natura. Şi, de obicei, nu emoţia provocată de frumuseţea naturii dă viitorului artist ideea de a crea o operă: nu viaţa, ci lectura unor poeme sau romane este aceea care dă ideea de a scrie un poem sau un roman. De asemenea, nu spectacolul naturii, ci vizitarea muzeelor sau a expoziţiilor este aceea care ne poate îmboldi să pictăm. Cum foarte corect scrie André Malraux în *Vocile tăcerii:* „La fel cum un muzician iubeşte muzica şi nu privighetorile, un poet versurile şi nu apusurile de soare, un pictor nu este mai întâi un om care iubeşte figurile şi peisajele. El este un om care iubeşte tablourile (...). După biografiile legendare, Cimabue îl admiră pe Giotto, un cioban care desenează oi; după biografiile veridice, nu oile le inspiră pictorilor ca Giotto dragostea de pictură, ci tocmai tablourile lui Cimabue!”

Malraux ne arată că un pictor tânăr începe, desigur, prin a imita, dar prin a imita pânzele maeştrilor săi şi nu natura, înainte de a găsi propria sa manieră. Tot aşa, artele noi se caută întotdeauna pornind de la artele anterioare. Fotografia, cu problemele ei de încadrare, de lumină difuză sau crudă, se inspiră mai întâi din pictură şi, cum zice Malraux, primele fotografii sunt „false naturi moarte, false peisaje, false portrete”. Însuşi cinematograful „nu a fost cucerit nicidecum pe seama vieţii, ci pe seama circului şi a teatrului”.

Artistul se inspiră din artă mai mult decât din viaţă

Arta, sub toate aspectele ei, este deci o transpunere şi nu o reflectare a realului. Ea este promovarea, instaurarea unei alte lumi, uimitoarea alchimie prin care, spune Malraux, „formele devin stil”. Frumuseţea operei de artă nu este reproducerea unei valori implicate în natură, ci crearea unei valori de frumuseţe specifică şi originală. Pentru a progresa în

analiza noastră, trebuie să vorbim acum despre creaţia artistică.

2. Creaţia artistică

Poate fi explicată creaţia artistică?

Dar cum să dăm socoteală de o creaţie? A **explica înseamnă a reduce noul la vechi,** necunoscutul la familiar. A **explica o creaţie înseamnă a nega originalitatea ei,** transcendenţa ei, înseamnă a refuza creaţiei caracterul ei creator. Pe de altă parte, dacă estetica filozofică ar fi capabilă într-adevăr să descopere secretul operelor de artă, esteticianul ar trebui la rândul lui să producă opere de valoare! Paul Valéry afirma acest lucru în mod categoric: „Singura garanţie a **cunoaşterii** reale este **puterea.”**

Filozofii pretind că explică universul prin *logos,* adică prin raţiune şi limbaj, în timp ce arta se vrea dincolo de discurs şi de raţiunea care judecă. În faţa operei, se vorbeşte de intuiţie, de inspiraţie, de geniu. Nu înseamnă asta a presimţi că secretul operei este inefabil, că ea este făcută din o mie de imponderabile pe care raţiunea clară e tot atât de incapabilă de a le analiza ca şi de a le produce? Fiecare operă de artă se vrea asemenea soarelui: capabil să ne orbească prin strălucirea lui, dar fără să ne lase posibilitatea de a-l privi atent şi de a-l scruta.

Totuşi, o analiză a creaţiei artistice pare posibilă pentru că aici nu e vorba de o creaţie divină, de o creaţie *ex nihilo,* absolută, ci într-o anumită măsură de **punere în formă a unor materiale preexistente:** concertele de Bach nu ar fi ceea ce sunt, dacă Vivaldi nu ar fi existat. Cubismul îi datorează mult lui Cézanne. Şi operele care au făcut succesul lui Andy Warhol nu fac decât să reia la infinit imaginile cotidiene ale societăţii noastre de consum: sticle de Coca-Cola, portrete ale lui Marilyn sau bancnote de un dolar.

Explicaţia psihologică a creaţiei artistice

Opera de artă rămâne, înainte de toate, opera unui om care are o istorie şi aparţine unei clase sociale şi unui mediu. Psihanaliştii au arătat pe bună dreptate că pasiunile care se „estetizează” în imagini sunt acelea care, refulate, nu au

putut să se traducă în acte. Creaţia este o transpunere a pasiunilor pe un plan superior, o sublimare. Freud, psihanalist al lui Leonardo da Vinci, descoperă în *Sfânta Ana* de la Luvru un vultur obsesional care ar fi desenat involuntar, inconştient, de cutele rochiei Feciorei. Alte analize văd în *Ulciorul spart* al lui Greuze simbolul inconştient al unei dezvirginări, descoperă la toate fetele pictate de Greuze, care au un corp de femeie nubilă şi un cap de fetiţă inocentă, semnul unei refulări sexuale. Un critic de artă observă că Vlaminck refulase tendinţe anarhiste şi se „elibera pictând culori extrem de vii pentru a împroşca întreaga lume, neputând arunca bombe”.

Explicaţia sociologică a artei

Alţi esteticieni, dincolo de o reducţie pur psihologică a operei de artă şi uneori împotriva ei, caută să evidenţieze o condiţionare sociologică a artei. După marxişti, creaţia artistică ar corespunde unei transpoziţii mai mult sau mai puţin inconştiente, voalate şi „mistificate”, a conflictelor dintre clasele sociale sau a luptei omului împotriva naturii, dintr-o epocă dată. Aceste analize sunt adeseori pătrunzătoare: suntem de acord cu Henri Lefebvre că operele lui Virgiliu sau cea mai mare parte a teatrului elisabetan au avut, în pofida aparenţelor, un „sens politic”, că dramele lui Diderot, comedia lacrimogenă din secolul al XVIII-lea pot fi abordate fructuos prin cunoaşterea avântului economic al burgheziei.

Creaţia artistică sfidează orice explicaţie

Totuşi, studiul „surselor” psihologice sau istorice ale unei opere lasă la o parte – în creaţia artistică – esenţialul, adică valoarea operei, ceea ce face din ea o operă de artă propriu-zisă. **Psihologia – sau sociologia – artei nu va reuşi să explice din artă decât ceea ce în ea nu este artistic.** Estetica biografică pretinde, în mod paradoxal, să explice geniul sau talentul – adică acel ceva prin care tocmai artistul autentic se deosebeşte de oamenii obişnuiţi – pornind de la puzderia de mărunţişuri comune, de mizerii banale, de biete secrete care constituie zestrea oricărei existenţe şi care nu îl singularizează nicidecum pe artist printre ceilalţi oameni. Explicaţia istorică, sociologică este tot atât de strâmtă. Nu vom explica geniul lui Rembrandt pornind de la Olanda epocii

lui, deoarece, la urma urmei, ultimul dintre micii maeştri olandezi reflectă de asemenea timpul său dar nu este Rembrandt.

Secretul creaţiei artistice nu se află în materiale, în izvoarele operei, ci, dimpotrivă, în elanul misterios care antrenează aceste materiale, aceste surse şi le metamorfozează în opere de artă. Miracolul artei rezidă tocmai în a nu reflecta numai, ci în a transfigura datele, în a le smulge din lumea vieţii pentru a le introduce într-o altă lume. Oricât de frământată ar fi o artă autentică (gândiţi-vă la poemele lui Rimbaud, la picturile lui Van Gogh), ea va dezvălui o ordine, o unitate, o metamorfoză a haosului originar al pasiunilor şi al servituţilor într-o armonie originală, într-o coerenţă suverană. Cum bine a văzut Malraux, stilul pune pecetea omului liber asupra vieţii care la început îl striveşte şi fiecare operă de artă mărturiseşte o robie biruită: „Arta este un anti-destin."

Inspiraţia

Dar prin ce procese se efectuează creaţia operei? Artiştilor le place să invoce „inspiraţia", spontaneitatea inconştientă. Tartini şi-a compus, zice-se, *Sonata diavolului* în vis, Coleridge şi-ar fi scris *Khubla Khan* dormind, George Sand pretindea că „la Chopin creaţia era spontană, miraculoasă, el o găsea fără să o caute, fără să o prevadă, ea venea completă, bruscă, sublimă". De fapt, aceste mărturisiri sunt suspecte. Aşa cum notează Henri Delacroix[263]: „Artiştii au interesul ca lumea să creadă în intuiţiile neaşteptate, în aşa-zisele inspiraţii, în realitate, spunea Nietzsche, imaginaţia artistului bun produce în mod constant lucruri bune, mediocre sau rele. Dar judecata sa extrem de ascuţită alege, dă la o parte, combină." Paul Valéry a vorbit într-un mod mai sincer recunoscând că „dacă zeii ne dau graţios primul vers, nouă ne rămâne sarcina de a-l modela pe al doilea (...) care trebuie să fie în consonanţă cu celălalt şi să nu fie nedemn de fratele lui mai vârstnic de obârşie supranaturală"[264]. Alain replică precum un ecou: „Legea supremă a invenţiei umane este că nu se inventează nimic decât muncind."

Trebuie să conchidem că singura estetică posibilă este o estetică de tehnician care încearcă să urmărească pas cu

pas producerea operei? O asemenea analiză, care nu dezvăluie decât „procedee”, ar confunda artistul cu meşteşugarul şi ar risca să treacă pe alături de adevărata problemă. **Să recunoaştem că este imposibil să explicăm complet creaţia unei opere de artă.** Explicaţia psihanalitică, sociologică a surselor, exegeza tehnică a procedeelor nu luminează decât împrejurimile creaţiei. Dar nimeni nu poate spune prin ce alchimie neliniştea unei sensibilităţi, dezordinea pasiunilor ajung să se traducă în echilibrul formelor senine. Tocmai această armonie între o dezordine şi o ordine, între o sensibilitate şi un stil constituie misterul operei de artă. Şi am putea spune despre toţi artiştii buni ceea ce un critic literar spune despre Racine, un artist atât de mare „pentru că a fost un om cu o mie de slăbiciuni şi un muncitor cu o mie de virtuţi”.

3. Contemplaţia estetică

Subiectivismul plăcerii estetice?

Aici, simetric cu problema „creaţiei” se pune, am îndrăzni să spunem, problema „receptării” operei. Prin aceasta nu suntem oare introduşi într-un univers pur subiectiv? Fiecare spectator, fiecare auditor caută plăcerea estetică acolo unde o găseşte, iar varietatea gusturilor se etalează într-un evantai multiform şi pestriţ. E imposibil să studiem desfăşurarea iubitorului de artă, ni se va spune, pentru că nu există doar una, ci miriade. În timp ce „creatorii” au o psihologie comună tuturor, cei care o contemplă trăiesc arta fiecare în felul lui, fără niciun canon. Desigur, la toţi „contemplatorii”, emoţia estetică se traduce printr-o bucurie internă. Dar amatorul cultivat care ascultă *Al doilea concert brandemburgic,* cântat sub conducerea lui Karl Münchinger, trăieşte oare acelaşi sentiment ca şi adolescenţii care ascultă cu încântare cutare cântec clasat în Topul 50?

A ne alinia la părerea lui Victor Basch care acceptă deliberat subiectivismul emoţiei artistice, ar însemna, după părerea noastră, să nimicim definitiv orice posibilitate de teorie filozofică a sentimentului estetic şi să ne interzicem orice apropiere de valoarea autentică a frumuseţii.

Nu orice emoţie produsă de opera de artă este o emoţie estetică

De fapt, emoţiile cele mai comune produse de opera de artă nu sunt emoţii estetice. Să nu vorbim de contemplaţie artistică la amatorul de fotografii licenţioase sau la amatorul de romane, numite „populare”, în care moştenitorii tineri şi seducători se căsătoresc cu o muncitoare săracă. Aceste arte de „satisfacţie”, cum le numeşte Malraux, sunt „anti-arte”. Valoarea estetică a unei opere nu are nicio legătură cu succesul ei la marele public. Să nu uităm că *Batista albastră* de Etienne Bêquet a fost cel mai mare succes al secolului al XIX-lea în domeniul romanului, în timp ce Stendhal rămânea necunoscut. Opera care a avut cel mai mare succes în secolul al XVII-lea a fost *Timocrate* a lui Thomas Corneille, în timp ce *Fedra* eşua iar *Cidul* nu obţinea decât un succes mediocru. Melodrama „la care Margot a plâns” nu e o operă de artă, iar emoţia lui Margot nu este contemplare estetică.

Caracterul original al plăcerii estetice

Fenomenologia contemporană[265] – efort pentru a descrie structurile experienţei umane aşa cum apar ele realmente – a scos în evidenţă specificitatea percepţiei estetice. Aşa cum bine a arătat Mikel Dufrenne, preferinţele noastre, gusturile noastre diversificate la infinit, departe de a constitui experienţa estetică, limitează anvergura perspectivei noastre. „A avea gust înseamnă a nu avea gusturi.” Iar judecata mea, departe de a fi măsura frumosului, mă judecă pe mine. De fapt, emoţia estetică valabilă este recunoaşterea unei realităţi estetice. „Departe ca opera să fie în noi, noi suntem în ea.” Putem continua să vorbim de „emoţie” de „sentiment” estetic, dar atunci să înţelegem prin „sentiment” nu un moment subiectiv al vieţii unui suflet, ci condiţia unei revelaţii „esenţiale”.

Plăcerea estetică este o plăcere specifică. A o reduce la altceva înseamnă a-i trăda esenţa. A spune împreună cu Stendhal că „frumuseţea este o promisiune de fericire” înseamnă a nu spune nimic, căci în mod sigur contemplarea estetică este o bucurie, dar nu este lipsit de importanţă să precizăm ce fel de bucurie. Iar dacă subînţelegem că e vorba de o plăcere senzuală sau chiar de o emoţie sexuală,

confundăm contemplaţia estetică cu altceva. Teoria opusă acestui senzualism, intelectualismul – care reduce contemplarea estetică la percepţia unei ordini raţionale, a unei logici ascunse – nu respectă nici ea specificitatea emoţiei estetice: „Muzica, spunea Leibniz, este un exerciţiu de aritmetică al unui spirit care nu ştie că numără.” Dar emoţia ce îl cuprinde pe cel ce ascultă un concert nu se confundă cu sentimentul pe care ţi-l dă rezolvarea unei probleme de matematică.

Contemplare şi încântare

Care este deci esenţa contemplării estetice? Atunci când contemplu celebrul tablou al lui Van Gogh *Măslini la St. Rémy,* cum să caracterizez emoţia pe care o trăiesc? Impresia mea nu are nimic comun cu aceea pe care aş simţi-o în faţa unei livezi de măslini reale. Măslinii reali m-ar invita la cules sau, poate, la o siestă la umbra lor.

Livada de măslini s-ar afla înaintea mea, ca un simplu mijloc de satisfacere a unor dorinţe. Dimpotrivă, înaintea măslinilor lui Van Gogh mă aflu eu. Măslinii de pe o carte poştală sau de pe un tablou mediocru m-ar face să visez la odihnă, la vacanţă. Ei n-ar fi pentru mine decât absenţă, în timp ce măslinii lui Van Gogh sunt o prezenţă copleşitoare, îşi ajung lor înşile. **Literalmente ei mă răpesc, adică mă smulg din propriul meu univers.** Ei mă introduc dintr-o dată într-o lume care nu este nici lumea vacanţei nici Provenţa, ci este lumea lui Van Gogh. Iar această lume, această lume dramatică şi frământată a măslinilor zbuciumaţi şi răsuciţi, trezeşte în mine, în mod miraculos – dincolo de drama şi chinul lui Van Gogh – o bucurie persistentă şi tainică.

Contemplarea estetică este invazia unei realităţi obsedante şi exclusive, este prezenţa în mine a unei valori de frumuseţe care pune în umbră toate celelalte. Ascult *Al şaselea concert brandemburgic:* polifonia alto-urilor soliste nu mă împiedică să văd tapiseriile destrămate şi draperiile vetuste din sala Conservatorului. Dar dintr-o dată, într-o clipită, dispare totul. Nu mai există sală, nu mai există public. Nu mai rămân decât sunetele concertului, adică prezenţa lui Bach însuşi. Eu nu sunt singur. E un dialog care m-a răpit condiţiilor exterioare ale existenţei. Ce a devenit sala? Ea nu

mai există pentru mine căci tot ce este material a pierit[266]. Şi percepţia vizuală a executanţilor, şi senzaţia auditivă produsă de instrumente s-au preschimbat, printr-o transfigurare radicală, într-un sentiment care mă înalţă deasupra mea însumi: în extaz.

4. Frumosul

1. De la Platon la Hegel

Care este, aşadar, această valoare specifică pe care mi-o revelează contemplarea estetică?

Pentru Platon, frumosul este manifestarea sensibilă a ideii.

Frumosul mi se prezintă sub o înfăţişare concretă, sensibilă: forme, culori, sunete. Aparţine el, aşadar, lumii „empirice" a aparenţelor sensibile, acestei lumi superficiale şi sclipitoare a experienţei imediate pe care, de la Platon încoace, toţi filozofii ne invită să o depăşim? Lumea artei ar fi în acest caz o lume de fantome şi de iluzii. Dar arta, după Platon însuşi, nu este o iluzie, fiindcă este o aluzie. Frumuseţea sensibilă, în teoria platoniciană, este reflectarea ideii, iar artistul este mesagerul unei lumi reale ascunse sub aparenţe. Pentru a înţelege acest lucru trebuie să ne reamintim metafizica platoniciană a căderii. Sufletul, înaintea încarnării sale, a trăit printre ideile pure, iluminat de adevărul Fiinţei. După ce a decăzut prin unirea cu corpul, care este pentru el o închisoare *(soma sema),* viziunea lui s-a întunecat. Experienţa estetică apare aşadar ca demersul cel mai accesibil al sufletului care se străduieşte să recucerească lumea ideilor. Emoţia produsă de vederea unui corp frumos sau a unei opere de artă e ca o trezire a sufletului care, căzut în corp, îşi aduce aminte în mod obscur (teoria reminiscenţei) de lumea ideilor, pe care a contemplat-o înainte de încarnarea sa. Experienţa dragostei este, după Platon, experienţa estetică cea mai umilă, dar şi cea mai răspândită şi mai uşoară. Astfel dialectica platoniciană a înălţării sufletului începe cu dragostea pentru un corp frumos, apoi pentru toate corpurile frumoase şi prin aceasta pentru formele frumoase; ea continuă cu dragostea pentru sufletele

frumoase, pentru virtuţile frumoase şi, în sfârşit, pentru ştiinţele frumoase. Ultima etapă a înălţării dialectice este cunoaşterea ideii, frumuseţea sensibilă nefiind decât simbolul şi învelişul concret al acesteia. **Frumosul semnifică deci altceva decât aparenţa sa.** El semnifică Ideea. Platon însuşi exprimă ideile cele mai profunde ale metafizicii sale prin intermediul unor alegorii poetice, al unor mituri. Poezia mitului ascunde şi sugerează în acelaşi timp un adevăr filozofic a cărui expresie austeră şi seacă ar fi inaccesibilă multor cititori. Cu toate formele de artă e la fel ca şi cu mitul: arta este expresia ideii pure, travestite în concret şi în sensibil.

...Pentru Hegel la fel, dar într-o perspectivă istorică

La începutul secolului al XIX-lea, celebra teorie estetică a lui Hegel se situează pe linia platoniciană, îmbogăţită printr-o perspectivă istorică. Pentru Hegel, frumuseţea este totdeauna manifestarea sensibilă a Ideii. Conţinutul real al artei – tot aşa ca şi acela al religiei – nu este expresia autentică şi definitivă a Ideii. El nu exprimă adevărul complet, ci numai ceea ce poate fi figurat în concret. „Numai un anumit cerc şi un anumit grad de adevăr poate fi expus în elementul operei de artă, adică un adevăr care poate fi transpus în sensibil şi să apară în el în mod adecvat.” Ca şi la Platon, există la Hegel o dialectică, dar în timp ce dialectica lui Platon era o **ascezã** şi o **înălţare personală,** itinerariul spiritual al unui suflet care, pornind de la emoţia estetică, ajunge prin etape succesive în posesia Ideii pure, la Hegel, ascensiunii individului i se substituie o **filozofie a istoriei.** „Tezei” artei „simbolice”, reprezentată, de exemplu, de operele stranii şi lipsite de măsură ale Egiptului antic (piramidele cu dimensiuni colosale), îi urmează „antiteza” artei greceşti în care zeii nu mai sunt monştri, ci atleţi frumoşi cu forme armonioase; sinteza este oferită de arta pe care Hegel o numeşte „romantică” – dar care începe cu creştinismul; aceasta, păstrând valoarea umană a stadiului precedent, respinge răceala neînsufleţită care îi este inerentă; în acest al treilea moment, seninătatea greacă este părăsită,

arhitectura, pictura, muzica şi poezia vor exprima luptele şi suferinţele spiritului.

Dar capodoperele artei nu reprezintă posesia definitivă a ideii, a **Spiritului absolut.** Acesta, care „nu este decât la sfârşit ceea ce el este în realitate", nu găseşte decât în filozofie – îndeosebi în filozofia lui Hegel – expresia sa definitivă. **Astfel, adevărul artei – ca şi adevărul religiei – se află numai în filozofie, unica disciplină adecvată în mod autentic Ideii.** Benedetto Croce spunea că estetica lui Hegel „trece în revistă formele succesive ale artei şi le aşează pe toate în mormânt cu epitaful pe care îl scrie deasupra filozofia". Arta nefiind decât o expresie transfigurată, voalată a Ideii, Hegel poate vorbi de „moartea artei în faţa gândirii". **Frumosul nu este decât o revelaţie confuză a adevărului;** arta, la Hegel sau la Platon, nu este decât momentul unei dialectici, o etapă provizorie în cucerirea Ideii.

2. Afirmaţiile esenţiale ale esteticii lui Kant

Fără îndoială că estetica propusă de Kant în secolul al XVIII-lea în *Critica facultăţii de judecare* respectă mai bine caracterul specific al valorii frumosului. Analizele lui Kant nu au fost depăşite, după părerea noastră. Desigur, pentru a le înţelege bine, ar trebui să le situăm în ansamblul filozofiei kantiene. Aici, ne vom mulţumi să reamintim cele patru formule celebre prin care Kant caracterizează valoarea estetică:

1. Gustul este facultatea de a judeca un obiect sau o reprezentare în raport cu plăcerea sau neplăcerea pe care ne-o procură, independent de orice **interes.**

2. Este frumos ceea ce place în chip universal fără concept.

3. Frumuseţea este forma **finalităţii** unui obiect întrucât ea este percepută în acest obiect fără **reprezentarea unui scop.**

4. Este frumos ceea ce este recunoscut, fără concept, ca obiectul unei **satisfacţii necesare.**

Judecata de gust este dezinteresată

a) Prima formulă poate fi opusă tuturor esteticilor naturaliste care definesc frumuseţea prin util sau prin interes,

printr-o plăcere pur subiectivă. Plăcerea pe care ne-o dă opera de artă nu este satisfacerea unei tendinţe biologice. „Natura moartă” care ne face poftă de mâncare, „nudul” care trezeşte dorinţa sexuală pierd pentru noi calitatea lor de opere de artă. Departe de a servi ca alimente iluzorii ale dorinţelor noastre carnale, operele de artă – obiect al unei contemplaţii dezinteresate – ne eliberează de dorinţă. Acest lucru l-a văzut foarte bine Schopenhauer, discipol al lui Kant în această privinţă. Pentru el, caracterul dezinteresat al atitudinii estetice este cel mai bun remediu al voinţei egoiste şi oarbe de a trăi. În contemplaţia estetică, eu sunt „răpit”, adică eliberat de mine însumi, de tirania dorinţelor mele. Teatrul tragic este deosebit de adecvat pentru a opera această conversiune a voinţei robite în contemplaţie dezinteresată. De asemenea, muzica ne eliberează de voinţa de a trăi, obiectivând-o *(allegro-ul* înseamnă creşterea dorinţei, *adagio-ul* decepţia care vine după satisfacerea ei).

Sentimentul frumosului există a priori

b) Să examinăm acum a doua şi a patra formulă a lui Kant, care pun în lumină admirabil o ambiguitate fundamentală a valorii estetice. **În judecata de gust există ceva universal, necesar şi totodată iraţional, străin de concept.** Să examinăm aceste două puncte. Incontestabil, frumuseţea unei opere de artă nu este relativă la un sentiment subiectiv individual sau colectiv. Ea pretinde să aibă o valoare universală. Este vorba de o universalitate de drept, nu de fapt, care nu este dezminţită nicidecum de accidentul că există opere neînţelese. La urma urmei, mulţi oameni nu înţeleg nimic din matematică, dar ea nu încetează, din această cauză, să fie adevărată şi universală! Universalitatea frumosului se recunoaşte prin aceea că opera într-adevăr frumoasă continuă să găsească admiratori în publicul luminat, chiar şi atunci când condiţiile psihologice şi sociale ale creării ei au fost depăşite. Societatea noastră nu mai este deloc aceea în care a trăit Homer, totuşi *Odiseea* nu a pierdut nimic din poezia sa. Şi cum spune pertinent Etienne Souriau[267]: „Valsul din *Don Juan* a pierdut pentru un modern caracterul social care pentru contemporanii lui Mozart era un dans ţărănesc aflat în contrast cu aristocraticul menuet cu

care valsul se luptă în contrapunct. Dar ce importanţă are această pierdere în afară de aceea că reduce muzica la fiinţa ei muzicală?" Această fiinţă muzicală transcende toate particularităţile psihosociologice. Universală de drept, valoarea estetică este în acelaşi timp necesară: nu putem să nu recunoaştem superioritatea lui Vermeer asupra cutărui sau cutărui pictor olandez mărunt. Nu putem să nu recunoaştem că tragediile lui Racine sunt mai frumoase decât cele ale lui Voltaire ş.a.m.d.

Opera de artă nu răspunde nici unui interes sensibil, nici unui interes raţional

Totuşi, această universalitate şi această necesitate sunt recunoscute „fără concept". Valoarea unei opere nu este ceva care se demonstrează prin raţionamente reci. Ea se trăieşte, se simte, nu se dovedeşte. Pentru a gusta o operă a lui Racine, nu este nevoie să fi citit *Arta poetică* a lui Boileau. Sentimentul estetic realizează o **armonie** neprevăzută, oarecum miraculoasă, **între intelect şi imaginaţie.** Pentru Kant, sentimentul artistic rezolvă în mod concret antinomia dintre un gust pur subiectiv şi o judecată universală. Pentru Kant, gustul artistic nu este doar *Gefühlsurteil,* o judecată de sentiment. El este de asemenea un sentiment de judecată, altfel spus un universal necesar afectiv *(Urteilsgefühl).*

c) Mai rămâne să explicăm a treia formulă a lui Kant, care conferă valorii estetice o „finalitate fără scop". Opera de artă are o finalitate pentru că ea este o armonie. Această finalitate este fără scop pentru că armonia operei nu semnifică nimic altceva decât pe sine însăşi, ea nu este în serviciul nici unui scop exterior artei. Această gratuitate este bine exprimată, de exemplu, prin salutul actorilor la sfârşitul spectacolului. Ei se prind de mâini şi mulţumesc publicului. Se înţelege că ceea ce a precedat nu a fost decât un joc. Absenţa unui „scop" exterior artei ne pare în mod legitim opozabilă teoriilor platoniciană şi hegeliană despre artă. Nu trebuie să judecăm valoarea estetică a unei opere după adevărul său filozofic sau intenţiile sale morale. Artistul nu este un mesager. Fără a exclude în mod sistematic arta angajată – care, de altfel, poate fi realmente artistică – vom face observaţia că nu „angajamentul" unei opere, punerea ei în

slujba unui ideal moral, politic, religios, constituie valoarea ei artistică propriu-zisă. Gaëtan Picon remarca just că basoreliefurile din Farsala nu sunt admirabile numai pentru cine crede în divinitatea Demetrei şi a Korei, nici catedralele numai pentru cine crede în divinitatea lui Isus din Nazareth. Poate că, aşa cum subliniază Malraux, valorile estetice au intrat în lume din ziua în care încetând de a opune statuia „adevăratului Dumnezeu" unui „idol", oamenii au fost în stare să admire „două statui".

5. Artele frumoase

Estetica este o disciplină filozofică, iar filozofia este iubitoare de coerenţă şi unitate. Nu trebuie deci să ne mirăm că esteticienii au încercat să ordoneze într-un „sistem" diversitatea expresiilor estetice.

Ierarhizarea artelor

Mai întâi ar trebui menţionată tentativa de ierarhizare a artelor frumoase. Charles Lalo a arătat fragilitatea acesteia, fiecare ierarhie fiind relativă la presupoziţiile filozofice ale autorului ei. Astfel, ne spune Lalo, ierarhiile antagoniste ale lui Hegel şi Schopenhauer se explică în funcţie de filozofiile lor respective. Pentru Hegel, arta neavând altă funcţie decât aceea de a reprezenta Ideea sub o formă concretă, rezultă că forma superioară a artei este literatura, muzica fiind considerată arta cea mai puţin evoluată întrucât ea se poate lipsi cel mai uşor de orice idee. În schimb, Schopenhauer care, în opoziţie totală cu panlogismul hegelian, susţine că substanţa universului este constituită de o voinţă de a trăi inconştientă şi absurdă, conchide de aici cu uşurinţă că muzica este prima dintre arte pentru că ea nu vorbeşte limbajul intelectului, dar mişcă profunzimile fiinţei.

Diferitele principii de clasificare

Sistemele clasice se mărginesc în general să înregistreze dihotomia dintre artele spaţiului şi artele timpului. Celor trei arte plastice (arhitectura, sculptura şi pictura) le sunt opuse cele trei arte ritmice (dansul, muzica şi poezia). Privind lucrurile din această perspectivă, cinematograful, care ţine deopotrivă de spaţiu şi de timp, a

fost numit a şaptea artă. Dar în afară de caracterul lacunar al acestei clasificări – în care nu s-a găsit loc nici pentru roman nici pentru teatru – putem, mergând pe urmele lui Souriau, să criticăm această opoziţie între plastic şi ritmic: timpul nu este absent din artele plastice iar artele ritmice sunt uneori la fel de spaţiale ca şi artele spaţiului. Spaţiul este important în poezie: tipografia *Caligramelor* lui Guillaume Apollinaire este atât de importantă încât, fără ea, poemele sale ar fi de neînţeles; spaţiul contează în muzică: sunete înalte sau joase, voci care urcă sau coboară, fără a mai vorbi de aranjamentul spaţial precis al instrumentelor orchestrei, de volumul sonor care umple sala. Şi, reciproc, aspectul vizual al monumentelor nu se schimbă după ore şi anotimpuri? Ar fi zadarnic să negăm caracterul temporal legat de maiestatea templelor greceşti, de gestul înscris în durata nervoasă a lui Van Gogh sau în timpul nepăsător al lui Matisse.

Alain a conceput, la rândul său, o clasificare a artelor al cărei principiu se sprijină pe deosebirea dintre artele de societate (dans, teatru) şi artele solitare (sculptura, pictura). Acestea din urmă „se explică suficient prin raportul meşterului cu lucrul, fără concursul direct al ordinii umane prezente”.

Poate că cel mai simplu este să clasificăm artele pornind de la deosebirea organelor senzoriale şi să menţionăm artele tactilo-musculare (sport şi dans), arte ale văzului (arhitectura, pictura, sculptura), arte ale auzului (muzica şi literatura), arte de sinteză vizuală şi auditivă (teatrul şi cinematograful).

Souriau, în cartea sa *Corespondenţa artelor,* propune o clasificare după două principii: mai întâi, deosebirea liniilor, a volumelor, a culorilor, a luminozităţilor, a mişcărilor, a sunetelor articulate şi a sunetelor muzicale; apoi, deosebirea artelor de gradul întâi (nereprezentativ) şi de gradul doi (reprezentativ).

IDEILE ESENŢIALE

„Căţeluşul d-lui Bergeret, scria cândva Anatole France, nu privea niciodată albastrul cerului necomestibil.” Valorile estetice nu sunt astfel decât pentru o privire sau o ureche omenească. Frumosul, în sensul cu adevărat artistic al cuvântului, nu este *reductibil* nici la senzualitate, nici la un interes vulgar. Kant a pus în evidenţă, deja în secolul al XVIII-lea, caracterul specific al valorii estetice. Judecata privind frumosul este dezinteresată, universală, necesară (altfel spus ea nu are nimic subiectiv sau arbitrar), cu toate că este „lipsită de concept”, adică nu poate fi dedusă din reguli sau din norme ale raţiunii. Nu am nevoie să cunosc *Arta poetică* a lui Boileau pentru ca frumuseţea unei tragedii a lui Racine să mi se impună.

Filozofia contemporană a artei se vrea simplă fenomenologie, descriere mai degrabă decât explicaţie, descriere a experienţei estetice pe care nu o putem reduce la nicio altă experienţă, fără a o trăda. Psihanalişti şi sociologi pot să ne lămurească asupra unor chestiuni vecine cu arta, asupra temelor sau a materiei sale, niciodată însă asupra valorii frumosului ca atare. Poate că Freud, psihanalist al lui Leonardo da Vinci, nu greşeşte când ne invită să căutăm în *Sfânta Ana* de la Luvru un vultur obsesional care ar fi desenat involuntar pe pliurile rochiei Sf. Fecioare. Dar ceea ce Freud nu explică, este de ce lucrarea lui Leonardo da Vinci este o capodoperă. Explicaţia istorică şi sociologică este la fel de nesatisfăcătoare: nu vom explica geniul lui Rembrandt pornind de la Olanda acelei epoci, fiindcă, la urma urmei, ultimul dintre micii maeştri olandezi reflectă de asemenea timpul său, dar nu este Rembrandt. Psihologia, ca şi sociologia artei, nu vor explica niciodată din artă decât ceea ce este neartistic în ea. Ireductibilă la senzualitate, la interese materiale, valoarea estetică este de asemenea ireductibilă la morală. Poate să existe o artă angajată (care se pune în serviciul unor scopuri politice, morale sau religioase), dar nu angajamentul este cel care dă valoare operei. E posibil chiar ca, aşa cum zice Malraux, valorile estetice să fi intrat în lume în ziua în care omul nu s-a mai mulţumit să opună statuia

„adevăratului Dumnezeu” unui idol, în ziua în care el a fost în stare să admire două statui; valoarea estetică a dobândit în acea zi specificitatea ei alături de valorile morale sau religioase.

LECTURI

ALAIN, *Un sistem al artelor frumoase,* trad. rom., Meridiane, Bucureşti, 1969.
BERGSON, H., *Teoria râsului,* trad. rom., Institutul European, Iaşi, 1992.
HEGEL, G. W. F., *Prelegeri de estetică,* trad. rom., Edit. Academiei, Bucureşti, 1966.
KANT, I., *Critica facultăţii de judecare,* trad. rom., Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981.
NIETZSCHE, F., *Naşterea tragediei,* trad. rom. în vol. *De la Apolo la Faust,* Editura Meridiane, Bucureşti, 1978.
PLATON, *Ion, Phaidros, Banchetul.,* trad. rom. în Platon, *Opere* I-VII, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti.
DUFRENNE, M., *Fenomenologia experienţei estetice,* trad. rom., Meridiane, Bucureşti, 1976.
HUYGE, R., *Dialog cu vizibilul,* trad. rom., Meridiane, Bucureşti, 1981.

TEXT COMENTAT

Ideea de frumos după Plotin

„Cum de frumuseţile de acolo de sus şi cele de aici sunt, şi unele şi altele, frumuseţi? Pentru că, spunem noi, ele participă la o idee. Căci fiecare lucru privat de formă este menit să primească o formă, iar o idee rămâne urâtă şi străină de raţiunea divină atât timp cât nu are parte nici de o raţiune, nici de o formă; şi aceasta este urâţenia absolută. Ideea ordonează, combinându-le, multiplele părţi din care este făcută o fiinţă; ea le reduce la un tot convergent şi creează unitatea acordându-le între ele, pentru că ea însăşi este una şi pentru că fiinţa informată de ea trebuie să fie una, atât cât poate să fie un lucru compus din mai multe părţi.”

(Plotin, *Eneade* I, 6, 62, „Despre frumos”)

COMENTARIU

a) Prezentarea textului

Opera lui Plotin – note luate după expunere de discipolul său Porphyrios şi publicate – cuprinde 54 de tratate care sunt reunite în şase *Enneade,* adică grupuri de câte nouă tratate. Textul de mai sus, extras din al şaselea tratat al primei Enneade, „Despre frumos”, ne dă tema esenţială a esteticii platoniene. El nu poate fi înţeles pe deplin decât pornind de la opera lui Platon, a lui Aristotel şi a stoicilor, a cărei sinteză personală, foarte originală, o face Plotin. Plotin (204-269) îşi dezvoltă doctrina în secolul al III-lea după Isus Cristos.

b) Comentariu detaliat

„...Frumuseţile de acolo sus şi cele de aici...”

Opoziţia dintre acolo sus şi aici jos este o temă fundamentală a filozofiei plotiniene. Pentru Plotin, sursa supremă a Fiinţei, Unul inefabil, se răspândeşte de la sine, generează alte fiinţe, se degradează în cele din urmă în tenebrele materiei, ale multiplului. Cu toate acestea, când Unul este dispersat, întunecat, prăbuşit în multiplu, acesta aspiră să recucerească unitatea, să se lumineze şi să revină la

sursa lui sublimă. Mişcării de procesiune (de sus în jos) îi răspunde elanul de conversiune (de jos în sus), prin care sufletul, căzut în corp, întunecat prin rău, se redresează şi încearcă să se ridice până la principiul originar. Lumea de aici nu este complet despărţită de principiile lumii superioare. Există frumuseţi sensibile aşa cum există frumuseţi inteligibile. Frumuseţile sensibile sunt reflexul frumuseţilor inteligibile. Lumea superioară este încă prezentă şi descifrabilă în frumuseţea sensibilă a unui corp muritor.

„..frumuseţile (...) participă la o idee."

Arhitectura, va spune în chip magnific Plotin în paragraful 3 al aceluiaşi tratat, este ceea ce rămâne din edificiu, după ce piatra a fost înlăturată. Dacă o casă este frumoasă, „aceasta se întâmplă pentru că fiinţa exterioară a casei, dacă facem abstracţie de pietre, nu este decât ideea interioară care manifestă în multiplicitate fiinţa ei indivizibilă". Frumuseţea este prezenţa Ideii. Influenţa lui Platon este aici izbitoare. Întrebările pe care şi le pune Plotin la începutul tratatului său („Ce face ca vederea să-şi reprezinte frumuseţea în corp?... De ce tot ceea ce se leagă nemijlocit de suflet este frumos? Toate lucrurile frumoase sunt frumoase prin una şi aceeaşi frumuseţe, sau există o frumuseţe diferită în corp şi în celelalte fiinţe? Şi ce sunt aceste frumuseţi sau ce este această frumuseţe?") sunt aceleaşi întrebări pe care le-a pus Platon în *Hippias maior.* Soluţiile lui Plotin se inspiră direct din ceea ce spune Platon în *Banchetul* şi *Phaidros.* Învăţătura fundamentală a lui Platon este că frumuseţea sensibilă vine de la participarea la o idee, că sufletul recunoaşte şi iubeşte această frumuseţe pentru că îşi aminteşte de Idei. În *Phaidros,* Platon povesteşte că fiecare suflet omenesc este ca un vizitiu care conduce doi cai, unul blând şi ascultător, celălalt brutal şi nărăvaş. Odinioară, în cer, sufletele au urmat cortegiul zeilor şi au putut contempla din când în când, în ciuda turbulenţei calului nărăvaş, lăcaşul luminos al esenţelor pure: dreptatea în sine, ştiinţa perfectă. Târâte de calul nărăvaş, sufletele cad pe pământ şi intră în închisoarea unui corp.

Totuşi, ele păstrează o amintire obscură a lumii Ideilor şi îşi menţin puterea de a sesiza concepte, de a se ridica de la

multiplicitatea senzaţiilor la unitatea raţională a ideii generale. Spectacolul frumuseţii sensibile, pe acest pământ, este cel mai potrivit, după Platon, să trezească sufletele, să le redea amintirea frumuseţii absolute în care au fost iniţiate înainte de încarnarea lor.

„...fiecare lucru privat de formă (...) rămâne urât.”

Nu există frumuseţe decât prin prezenţa unei idei în materie. Dar această prezenţă este acum tradusă în termeni aristotelici. Conceptul platonician de participare este înlocuit aici prin conceptul aristotelic de informare. Cum scrie, foarte pertinent, Emile Bréhier, „participarea echivalează cu informarea materiei de către formă; iar acesta nu mai este limbajul lui Platon, ci al lui Aristotel, de care Plotin, în toată această parte, este vizibil sedus, ca în toate cazurile când un neoplatonician are de tratat despre lucruri sensibile”.

„...urâţenia absolută...”

Urâţenia absolută este privarea de formă. Aşa cum, pentru Plotin, nu există o pozitivitate a răului, tot aşa nu există nici o pozitivitate a urâţeniei. Noţiunea de valoare negativă, noţiunea de „mărime negativă”, pe care Kant, în 1763, o va propune reflexiei filozofilor, este absentă din optimismul mistic al lui Plotin. Să ne ferim a vedea în deosebirea plotiniană dintre acolo sus şi aici jos un dualism de esenţă gnostică, maniheistă. Însuşi Plotin a ţinut să scrie un tratat contra sectelor gnostice. Nu există, pentru el, o lume a răului rivală a lumii binelui, răul nu este la Plotin o substanţă pozitivă, care ar fi, în propria sa ordine, în luptă cu binele: „Răul nu este decât împuţinarea înţelepciunii şi o diminuare progresivă şi continuă a binelui”, răul nu este o substanţă originală, el nu este căutat de adepţii lui decât pentru reflexul binelui care mai licăreşte încă în el. Să nu uităm că tocmai lectura lui Plotin îl va smulge într-o zi pe tânărul Augustin din iluziile sale dualiste maniheiste.

Urâţenia pe care alţii o descriu ca pe o esenţă pozitivă (François Mauriac spunea, în ale sale *Memorii interioare,* despre una dintre bunicile lui, că păstra la bătrâneţe resturi izbitoare de urâţenie!) nu este decât o absenţă a frumuseţii, un rateu al acesteia. Urâţenia nu se defineşte decât pornind

de la frumuseţe, a cărei întunecare este, reprezentând punctul extrem al fărâmiţării, al degradării ei, în care „difuziunea” Unului se aneantizează. Acolo unde orice frumuseţe a dispărut – adică acolo unde Unul încetează să-şi producă opera – fiinţa însăşi este nimicită. Deoarece nu există Fiinţă decât prin Unul, deoarece frumuseţea este unificarea însăşi devenită sensibilă pentru ochi, urâţenia nu este decât unificare incompletă, fiinţă împuţinată. Dacă urâţenia absolută este privare de orice raţiune şi de orice formă, urâţenia absolută este neantul.

„...ideea ordonează, combinându-le, multiplele părţi.”

Deja la stoici se găsea afirmaţia că frumuseţea este armonie şi simetrie. Plotin, la începutul tratatului său *Despre frumos,* aminteşte că „frumuseţea vizibilă este o simetrie a părţilor, a unora în raport cu altele şi în raport cu ansamblul”. Dar doctrina stoică este insuficientă căci ea nu pare să recunoască în diferitele ordine de frumuseţe ierarhia ascendentă pe care, în schimb, Platon, în mod just, a afirmat-o. Simetria, ea singură, nu face frumuseţea (ce simetrie se află în frumuseţea fulgerului care, brusc, străpunge noaptea?). Ceea ce face frumuseţea este prezenţa ideii şi această idee transcendentă este cea care dă fiinţelor compuse frumuseţea lor, impunându-le unitatea ei.

„...fiinţa informată de ea trebuie să fie una, atât cât poate să fie unu un lucru compus din mai multe părţi.”

Unul este, pentru Plotin, realitatea supremă, adevăratul Dumnezeu. Unul nu este Fiinţa, ci mai curând sursa inefabilă a întregii Fiinţe. El este fiecare lucru şi nu este niciunul din aceste lucruri. El este acela din care emană orice existenţă, orice viaţă, orice valoare, dar el însuşi este astfel încât despre el nu se poate afirma nimic, nici viaţa, nici esenţa, dar el este superior tuturor şi sursă absolută a toate. Unul este acela prin care toate fiinţele sunt (în grade diferite de plenitudine ontologică şi, prin chiar aceasta, de frumuseţe). „Există sănătate atunci când există unitate de coordonare în corp, există frumuseţe când unitatea ţine unite părţile, există virtute în suflet când unirea acestor părţi merge până la

unitate şi acord.” Despre fiecare fiinţă se poate spune că „cu cât este mai puţin, cu atât are mai puţină unitate, cu cât este mai mult, cu atât are mai multă unitate”; gradele de frumuseţe, pentru că sunt grade în realizarea unităţii, măsoară în acelaşi timp gradul de plenitudine ontologică.

c) Concluzie

Estetica lui Plotin, care reţine esenţialul din învăţătura lui Platon, este o estetică metafizică. Frumuseţile sensibile nu sunt astfel decât prin participarea la Idee, prezentă într-un grad mai mare şi în frumuseţile inteligibile. Nu există autonomie a frumuseţii în raport cu adevărul (frumosul este splendoarea adevărului) nici în raport cu Fiinţa (unitatea care face frumuseţea este, de asemenea, ceea ce structurează fiinţele).

SUBIECTE DE REFLECŢIE ŞI DEZBATERE

■ Cum să definim frumosul? Se vor confrunta formulele următoare:
„Frumuseţea nu este decât făgăduinţa fericirii” **(Stendhal).**
„Ce este frumuseţea? O convenţie, o monedă al cărei curs depinde de timp şi loc” **(Ibsen).**
„Frumosul este eliminarea a tot ce este de prisos” **(Michelangelo).**
„Frumosul nu înfloreşte decât pe util, până şi în poezie unde măsura şi ritmul au avut mai întâi ca scop de a servi memoria” **(Alain).**
„Frumosul este (...) obiectul unei satisfacţii dezinteresate” **(Kant).**
„Frumuseţea, adică justeţea, proporţia şi ordinea” **(Kant).**
„Frumuseţea este o logică percepută ca o plăcere” **(R. de Gourmont).**
„Frumosul e totdeauna bizar” **(Baudelaire).**

■ Artă şi societate.
■ Artă şi metafizică.
■ Artă şi morală.
■ Putem explica operele de artă?
■ Cum înţelegeţi această formulă a lui Claude Roy: „Omul a inventat literaturile iar ele l-au răsplătit din plin”?
■ Ce reflexii vă sugerează acest gând al lui Pascal: „Ce vanitate mai e şi pictura, care atrage admiraţia noastră prin asemănarea cu lucruri ale căror originale nu le admirăm!”
■ Explicaţi şi, dacă e cazul, discutaţi această judecată a lui Anatole France: „Arta nu are ca obiect adevărul. Adevărul trebuie să-l cerem de la ştiinţe, pentru că el este obiectul lor.”
■ Ce credeţi despre această observaţie a lui Franz Kafka: „Arta zboară în jurul adevărului, dar cu voinţa fermă de a nu se arde”?
■ Thomas Mann declară: „Arta nu este o putere, ea nu este decât o consolare.” Ce credeţi despre această afirmaţie?
■ Confruntaţi această judecată a lui George More (1852-1933): „Arta este antiteza directă a democraţiei” cu cea a lui

Tolstoi (1828-1910): „Marile opere de artă nu sunt mari decât fiindcă sunt accesibile şi inteligibile pentru toţi”.

■ Romain Rolland scria: „Arta trebuie să suprime violenţa şi numai ea singură poate să o facă. Misiunea ei este de a face să domnească împărăţia lui Dumnezeu, adică iubirea.”

■ Ce reflecţii vă sugerează aceste observaţii ale lui Jean Rostand: „Dacă acest savant n-ar fi făcut această descoperire, un altul ar fi făcut-o puţin mai târziu. Mendel moare necunoscut deşi a descoperit legile eredităţii; treizeci şi cinci de ani după aceea ele sunt redescoperite de alţi trei savanţi. Dar cartea care nu a fost scrisă, nu va mai fi scrisă niciodată. Moartea prematură a unui mare om de ştiinţă întârzie omenirea, aceea a unui mare scriitor o frustrează”?

■ O operă de artă ne invită să evadăm din lume sau s-o privim mai stăruitor?

■ Ne permite arta să cunoaştem mai bine realitatea?

■ Arta care ar reproduce realitatea ar mai fi artă?

■ Poate fi înţeleasă arta ca o conversiune a pasiunilor?

■ Există un progres al artei?

■ Arta poate fi imorală?

■ Cum putem judeca o operă de artă?

■ Putem reproşa o greşeală de gust?

■ Este adevărat că despre gusturi nu se discută?

■ Putem explica o operă de artă?

■ Reprezentarea estetică este mincinoasă?

■ Frumosul este doar obiectul unei percepţii?

■ Este de neconceput ca urâtul să poată fi obiect al artei?

■ Frumuseţea se află în privire sau în obiectul privit?

■ Desprindeţi interesul filozofic al următorului text procedând printr-un studiu sistematic:

„Artiştii au interesul ca oamenii să creadă în intuiţii neaşteptate, în aşa-zisele inspiraţii; ca şi cum ideea operei de artă, a poemelor, gândul fundamental al unei filozofii, ar cădea din cer ca un har. În realitate imaginaţia artistului sau gânditorului bun produce în mod constant lucruri bune, mediocre sau rele, dar judecata lui extrem de ascuţită, exersată, înlătură, alege, combină: astfel ne dăm seama, astăzi, după carnetele lui Beethoven, că el a compus încetul

cu încetul melodiile sale magnifice şi le-a triat oarecum din multe schiţe. Cel care discerne mai puţin sever şi se lasă cu uşurinţă în voia memoriei reproducătoare va putea, în anumite ocazii, să devină un mare improvizator: dar improvizaţia artistică se află la un nivel foarte coborât în comparaţie cu ideile artistice alese cu seriozitate şi chin. Toţi oamenii mari sunt mari muncitori, neobosiţi nu numai în efortul de a inventa, dar şi în acela de a arunca, de a trece prin sită, de a modifica, de a aranja.” (Nietzsche)

CAPITOLUL 16
Libertatea

În loc de preambul

Într-o lucrare mică, *Gramatica libertăţii,* un filozof contemporan[268] ne invită să medităm la un fapt divers: „Un om a fost strivit ieri de trenul 131, pe linia 3, în staţia de metrou Saint-Lazare (...) Acest om avea douăzeci şi nouă de ani. Ieri Bernard umbla la capătul peronului în lung şi în lat; el i-a dat la o parte pe călători, s-a aplecat pentru a vedea luminile locomotivei şi s-a aruncat pe şine, cu picioarele lipite şi braţele strânse în lungul corpului, ca un scufundător. Cu amândouă picioarele tăiate, cu faţa arsă, a murit pe loc. De acum nu va mai da ocol colţului străzii Ordener, acolo unde, când era copil mic, descoperea jocul cu bile şi de-a prinselea; nu va mai urca scara îngustă mirosind a prăjeală şi a closet; nu va mai citi, sprijinit pe maşina de gătit cu gaz de sub lucarna bucătăriei, ofertele de serviciu din *Parisien libéré.* Învăţase meseria tatălui său: croitor la confecţii; de cinci luni este şomer: mică publicitate, scări, refuzuri brutale... şi apoi hainele sale au devenit atât de zdrenţăroase că nici nu mai îndrăznea să iasă cu ele. Aţi stat zile întregi în pat cu sentimentul că nu mai aveţi chip de om într-o lume care refuză mâinile dv.? Bernard auzea din bucătăria aflată dincolo de peretele subţire, zgomot de cratiţe: de când a ajuns şomer trăieşte pe spinarea mamei lui; a ieşit încă o dată; la uzină nu l-au angajat ca salahor pentru că e prea slab; la birou, un şef de serviciu s-a uitat batjocoritor la pantofii săi găuriţi: nu e de lucru. În ziua următoare, la şapte dimineaţa, s-a strecurat în metroul Saint-Lazare la ora când lumea pleacă la serviciu. Toţi sunt robii timpului, preocupaţi de treburile lor. El este liber. Este liber, poate să meargă la muzeu sau la florile din parcuri, e liber să se gândească la fizica lui Einstein sau la Concepţia imaculată. Pentru moment, el se simte mai ales liber să aleagă între robinetul de gaz metan şi trenul de metrou.

E ora şapte dimineaţa. Începe ziua unui om liber: Un om a fost strivit de trenul 131, Bernard, un om liber între oameni liberi, a fost strivit de această libertate.”

Acest fapt dezvăluie, într-o lumină tragică, întreaga ambiguitate a cuvântului „libertate”. Şomerul este liber, fiindcă nu este constrâns de orarul uzinei sau al biroului, de greutatea sarcinilor zilnice. El este sclav pentru că este supus constrângerilor mizeriei. Este liber să caute de lucru, iar patronii sunt liberi să nu-i ofere nimic. Şi, în consecinţă, el nu mai este liber nici să trăiască.

Libertăţile ca emancipare de constrângeri

Dacă, înainte de a angaja o dezbatere asupra acestei probleme a libertăţii, vrem să propunem, pentru libertate, o definiţie destul de largă pentru ca ea să se aplice tuturor formelor de libertate, nu putem adopta decât o definiţie negativă: **libertatea este absenţa constrângerii.** Vom vorbi, aşadar, de libertăţi, cuvântul libertate se va pune la plural, căci există atâtea libertăţi câte constrângeri de care ne emancipăm există. Astfel, în fizică, se vorbeşte de un corp care se află în cădere liberă (adică independent de toate celelalte forţe în afară de greutate); în politică, se invocă libertatea de asociere, de opinie, care presupune o marjă de independenţă faţă de autoritatea guvernamentală. Liberul-schimb, în domeniul economic, înseamnă comerţul emancipat de constrângeri vamale, de tarife impuse etc.

Libertatea metafizică

Pornind de aici, metafizicienii au făurit conceptul de libertate absolută. Cum foarte bine zice Lalande: „Ideea de libertate absolută, pe care am putea s-o numim metafizică, mai cu seamă pentru motivul că ea se opune naturii, constă într-un fel de **trecere la limită”:** ne reprezentăm acţiunea ca emancipată succesiv de cutare sau cutare categorie de cauze, până când ea devine străină de orice fel de cauze.

Trebuie să înţelegem bine că libertatea înţeleasă astfel este puterea de a acţiona independent nu numai de **constrângeri exterioare,** dar şi de orice **determinare interioară.** Eu aş avea misterioasa putere de a face acte care nu ar fi determinate dinainte nici de ideile mele, nici de instinctele mele, nici de deprinderile mele. Acesta este

liberul arbitru al metafizicienilor, însemnând, după Renouvier, puterea pe care omul şi-o recunoaşte – pe drept sau pe nedrept – de a acţiona „ca şi cum mişcările conştiinţei lui şi în consecinţă actele care depind de ele ar putea varia ca urmare a ceva ce este în el, dar pe care nimic, nici măcar ceea ce este el însuşi înainte de ultimul moment care precede acţiunea, nu ar predetermina-o”.

Putem accepta această definiţie a libertăţii?

1. Liberul arbitru: o realitate sau un mit?

Nu putem demonstra libertatea

Este, evident, imposibil să demonstrăm existenţa unei libertăţi astfel definite. Într-adevăr, a demonstra o propoziţie înseamă a revela **necesitatea** ei, înseamnă a învedera că nu se poate ca ea să nu fie pusă. Libertatea, dimpotrivă, dacă ea este puterea de a face sau de a nu face, de a pune acte imprevizibile, presupune **contingenţa,** adică absenţa necesităţii. În legătură cu acest subiect, Alain nota că „o dovadă a libertăţii ar ucide libertatea”.

O putem „arăta”?

Dar dacă libertatea nu se poate demonstra, poate că am putea face **experienţa** ei. Într-un cuvânt, nu am dovedi, dar am simţi liberul arbitru. Toate filozofiile liberului arbitru pleacă de la simple descrieri ale experienţei psihologice sau morale. Descartes ne asigura că „libertatea voinţei noastre se cunoaşte fără dovezi, prin simpla experienţă pe care o avem în ceea ce o priveşte”. Leibniz invocă „sentimentul intern viu” al liberului arbitru. Bergson descoperă libertatea în „datele imediate ale conştiinţei”, pe când Maine de Biran a întâlnit-o în acel „fapt primitiv” pe care îl constituie experienţa efortului muscular.

Trebuie să adoptăm concluzia acestor filozofi? Să încercăm a-i urma în analizele lor.

1. Descartes şi libertatea atenţiei

Libertatea de indiferenţă

Pentru Descartes, noi facem în conştiinţa noastră experienţa unui liber arbitru infinit, ca acela al lui Dumnezeu.

Putem refuza până şi evidenţa, numai pentru a ne manifesta puterea liberului nostru arbitru. Fără îndoială că o propoziţie evidentă ca „Gândesc, deci exist”, pare să pretindă asentimentul meu. Dar am mereu libertatea de a mă abţine să o am în vedere, de a-mi îndepărta atenţia de la ea. Eu cred ceea ce văd clar şi distinct cu lumina intelectului meu; dar nu văd decât ceea ce privesc şi privesc ceea ce vreau. Chiar evidenţa adevărului este, aşadar, supusă bunăvoinţei atenţiei mele libere.

Dar această interpretare este foarte discutabilă. De fapt, exerciţiul atenţiei noastre nu pare nedeterminat; eu dau atenţie lucrurilor care mă interesează, iar dacă sunt capabil să întorc capul de la un lucru care mă interesează în mod nemijlocit, o fac pentru a-l îndrepta spre un alt lucru care, mijlocit sau nemijlocit, mă interesează şi el. Este cu totul arbitrar a izola puterea de atenţie din contextul întregii mele vieţi mentale care, în definitiv, o determină.

2. Sentimentul efortului după Maine de Brian
O victorie asupra durerii

După Maine de Brian, experienţa efortului celui mai banal, efortul muscular, este aceea care îmi dezvăluie cel mai bine libertatea. De exemplu, ridic cu braţele întinse acest scaun. Destul de repede începe să mă doară mâna. Şi totuşi, **dacă vreau** pot să continui efortul. Eu nu sunt doar acest corp crispat şi îndurerat, sunt de asemenea această voinţă superioară corpului, „hiperorganică”, care îşi continuă efortul în ciuda durerii. Astfel, eu simt – în sensul deplin al cuvântului – libertatea mea împotriva rezistenţei şi a durerii propriului meu corp.

Această analiză este exactă dar incompletă. Desigur, în experienţa efortului, eu am simţământul că rezist la o suferinţă, că triumf asupra inerţiei muşchilor mei, dar am mereu un motiv de a face efortul, fie şi numai dorinţa de a realiza o performanţă atletică, de a bate un record.. sau de a ilustra teoria lui Maine de Brian!

3. Actul gratuit
De la Bossuet la Gide

Bossuet spunea că „pentru a simţi în mod evident libertatea noastră trebuie să o punem la încercare în lucrurile în care nu există niciun motiv care să ne încline într-o parte sau în alta”. Un gânditor din evul mediu, Buridan, ne cerea să ne gândim la cazul, tragic în ochii lui, al unui măgar care ar fi la fel de flămând şi de însetat şi care ar fi aşezat la distanţă egală de un ciubăr de apă şi de o găleată de ovăz. Măgarul ar muri de foame şi de sete. Ar trebui ca el să fie, ca şi omul, dotat cu liber arbitru, pentru a putea lua o hotărâre în afara oricărui motiv precumpănitor. Căci numai noi avem această putere de a efectua orice act, de exemplu, un act absolut absurd, fără niciun motiv, cu condiţia doar de a fi hotărâţi să-l efectuăm. În *Prometeu* al lui André Gide, chelnerul de la cafenea declară: „M-am gândit mult timp că asta este ceea ce îl deosebeşte pe om de animale: o acţiune gratuită (...). Şi să ştiţi că prin ceea ce am spus nu trebuie să înţelegeţi o acţiune care nu aduce nimic, căci fără aceasta (...). Nu, dar gratuit, un act care nu este motivat prin nimic. Înţelegeţi? Interes, pasiune, nimic. Actul dezinteresat; născut din sine; actul, de asemenea, fără scop; deci, fără stăpân; actul liber, actul autohton.”

În *Pivniţele Vaticanului,* Gide îl pune pe unul dintre personajele sale să comită un act gratuit foarte caracteristic. Lafcadio se duce la Roma cu trenul şi se pomeneşte, noaptea, singur în compartimentul său cu un bătrânel firav, Amédée Fleurissoire. „Cine o să vadă? se gândea Lafcadio. Aici, foarte aproape de mâna mea, la îndemâna mea, această închizătură dublă pe care o pot acţiona cu uşurinţă; această uşă care cedând imediat îl va lăsa să se prăbuşească înainte, un brânci uşor ar ajunge (...) nici măcar un ţipăt nu se va auzi. O crimă nemotivată, ce încurcătură pentru poliţie! Nu atât de evenimente sunt curios, cât de mine însumi” şi Lafcadio lasă hotărârea la voia întâmplării. „Dacă pot număra până la doisprezece, fără să mă grăbesc, înainte de a vedea o lumină”, omul este salvat; „încep: unu, doi, trei, patru (încet, încet) cinci, şase, şapte, opt, nouă... zece, o lumină!” Şi crima se comite.

Critica actului gratuit

Este posibil un act gratuit? Se poate răspunde că actul gratuit este determinat chiar de dorinţa de a comite un act gratuit, de a evada din comportamentul obişnuit. Dar această dorinţă însăşi se naşte oare în conştiinţă ca un început prim? În această privinţă, autorul unui pretins act gratuit este el însuşi un rău judecător. Faptul că actul îi pare gratuit nu dovedeşte că este cu adevărat aşa, căci el poate fi determinat de motive inconştiente. Spinoza observa deja: „...oamenii se cred liberi fiindcă ei cunosc numai acţiunile lor, dar nu cunosc cauzele de care sunt determinaţi.” Şi el dă un exemplu excelent: „...un om beat crede că vorbeşte din libera hotărâre a sufletului său, ceea ce, mai târziu, după ce s-a trezit, ar vrea să nu fi vorbit”[269].

Mobilurile inconştiente ale actului gratuit

Psihanaliza a arătat într-adevăr că actele cam ciudate ale căror motive nu le cunoaştem sunt cel mai puţin libere dintre toate, căci în cazul lor suntem acţionaţi de mobiluri inconştiente[270] ai căror sclavi suntem cu atât mai mult cu cât le ignorăm. În special crimele şi delictele sunt totdeauna profund determinate (adesea prin complexe inconştiente, frustrări secrete). Citim într-un raport al medicilor S. Lebovici, P. Mâle şi P. Pasche: „Un băiat fură un ceas de aur de la o vecină, îl păstrează fără a încerca să-l folosească în vreun fel (...). Aceasta s-a întâmplat puţin timp după ce mama lui a părăsit căminul familial, iar acest obiect strălucitor, atât de simbolic în ceea ce priveşte valoarea dragostei de mamă, l-a luat, spune el, fără să ştie de ce (...). Caracterul gratuit al gestului, foarte frecvent la adolescent, marchează un anumit număr de delicte, în care par să se exprime angoase şi frustrări.” Gratuitatea conştientă disimulează aici determinarea inconştientă prin dorinţa obscură de a compensa o frustrare de dragoste. La fel, crima „gratuită” reprezintă descărcarea bruscă a unei agresivităţi inconştiente. Aparenţa de gratuitate dezvăluie o „pulsiune” rău integrată în eul conştient (deoarece mai înainte a fost refulată). În general, „sentimentul interior”, „experienţa trăită” a libertăţii nu au nicio valoare obiectivă.

Maniacul euforic, un suferind de paralizie generală (sifilisul nervos) la începutul bolii sale, toxicomanul, au

impresia unei libertăţi atotputernice. La fel, cum notează dr. Logre, „sugestionabilul, care este, de cele mai multe ori, un debil, are impresia că acţionează cu atât mai multă libertate cu cât acordă mai multă încredere oarbă celor a căror presiune morală se exercită asupra lui”.

4. Conştiinţa morală

Libertatea ca postulat al raţiunii practice

Dar dacă alegerile noastre sunt determinate, va remarca partizanul liberului arbitru, nu-şi pierde viaţa morală orice sens? După Kant, „postulatul” libertăţii trebuie să fie pus ca o **condiţie de posibilitate a obligaţiei morale.** Nu trebuie să confundăm obligaţia morală cu necesitatea. Necesitatea – ceea ce nu poate să nu fie – exclude libertatea şi obligaţia. Dacă d-ta îl arunci pe duşmanul d-tale de moarte pe fereastră, nu ai nevoie să-i spui: „Cazi!” pentru că el nu poate să nu cadă; căderea lui este o necesitate impusă de legile dinamicii, în schimb, o obligaţie morală ca aceasta: „Să nu minţi!” implică libertatea: pentru ca această obligaţie să aibă un sens, nu trebuie oare ca eu să fiu liber de a mă supune sau de a nu mă supune ei? Imperativul moral nu are sens decât dacă noi avem capacitatea de a alege între bine şi rău. „Trebuie să faci, spune Kant, deci poţi”.

Această formulă din urmă nu este fără cusur. Dacă liberul arbitru este condiţia obligaţiei, ar trebui să stabilim **realitatea** acestei condiţii şi nu doar să o **postulăm.** Pe de altă parte, alegerea între bine şi rău nu este deloc o alegere indiferentă, contingentă şi gratuită. Atracţia valorilor intră în motivaţia comportamentului moral. De asemenea, greşeala nu este expresia unei alegeri gratuite. Atracţia violentă a unei plăceri, a unui interes material o determină.

Aşadar, nici unul dintre argumentele invocate în favoarea unui liber arbitru pur, a unei alegeri contingente, nu ni s-a părut decisiv. A admite acest liber arbitru înseamnă a introduce în comportamentul uman contingenţa, iraţionalul. Dar dacă ne gândim că, dimpotrivă, comportamentul uman este explicabil, motivat, noi îl supunem necesităţii, în aceste condiţii, libertatea mai poate avea un sens?

2. Libertatea este acceptarea necesităţii?

Libertate şi necesitate

Pentru filozofiile necesităţii, cum este filozofia stoică sau spinozismul, omul nu este decât un element al cosmosului, o părticică a naturii determinată de ansamblu, o simplă rotiţă în maşina lumii. Nu îmbogăţeşte ştiinţa modernă cu dovezi precise această filozofie a determinismului universal? O lectură biologică, psihologică, sociologică a comportamentului uman pare să excludă din el orice contingenţă. Biologia nu dă oare socoteală de toate gesturile noastre prin jocul schimburilor chimice, prin acţiunea hormonilor? Nu explică **psihanaliza** comportamentele noastre cele mai misterioase pornind de la „complexele" pe care împrejurările copilăriei noastre le-au înnodat, fără ştirea noastră, în psihismul nostru? **Sociologia** va regăsi la izvoarele actelor noastre determinările educaţiei noastre, ale clasei noastre sociale etc.

Totuşi, filozofii ca stoicismul sau spinozismul ne oferă un mijloc de a converti în libertate această necesitate ineluctabilă. Pentru a fi liber, e deajuns să **consimţim** necesităţii, să spunem da succesiunii inevitabile a cauzelor şi efectelor. Stoicii făceau ca libertatea să constea în supunere faţă de divina necesitate. *Parere Deo est libertas:* a adopta de bunăvoie determinismul ineluctabil, înseamnă să fii liber. Să facem faţă de legile cosmosului ceea ce Rousseau ne cerea să facem în cazul legii civile: „Supunerea faţă de legea pe care singuri ne-am prescris-o înseamnă libertate".

Necesitatea după Spinoza

Să analizăm, la Spinoza, mecanismul acestei conversiuni a necesităţii de libertate. A fi liber, ar însemna, după Spinoza, să fii cauza adecvată a actelor tale. Or, noi nu suntem în mod spontan cauza integrală a actelor noastre. Noi suntem fiinţe finite şi slabe în natură şi de aceea suntem mai întâi sclavi, ceea ce înseamnă că actele noastre, cu mult înainte de a reflecta voinţele noastre, exprimă teama noastră de tot ceea ce ne ameninţă. Bucuria care exprimă creşterea puterii noastre este mai rară în viaţă decât tristeţea care reflectă descreşterea ei, strivită de forţele oarbe ale universului. Adeseori, actele oamenilor par stranii pentru că

depind în acelaşi timp de dorinţele lor şi de cauze externe. Astfel, cu toate că dorinţa noastră cea mai profundă este de a ne menţine în viaţă, există oameni care se sinucid. Sau: avarul, obsedat de pofta de aur, se privează de bunurile cele mai necesare vieţii, deşi singurul avantaj pe care îl poate asigura posesiunea aurului este satisfacerea nevoilor noastre. În fiecare moment, suferinţa, chiar moartea, ne ameninţă. „Din cele expuse, se dezvăluie că noi suntem mişcaţi în multe feluri de cauze externe şi că, asemenea valurilor mării agitate de vânturi contrarii, noi suntem împinşi încoace şi încolo, neştiutori de ce va veni şi de soarta noastră."[271]

Libertatea spinozistă este înţelegerea necesităţii

Cum să convertim în libertate această servitute originară a condiţiei umane? Pentru a fi liber, ar trebui ca omul să nu efectueze decât acţiuni determinate de natura sa însăşi şi nicidecum de cauze externe: „Numesc liber un lucru care este şi acţionează doar prin necesitatea naturii sale, iar constrâns pe acela care este determinat de un alt lucru să existe şi să acţioneze."[272] Dar încă o dată, cum va izbuti omul, atât de fragil în universul imens, să se elibereze?

Aici Spinoza propune o soluţie care este aceea a „înţelepciunii" antice. Pentru a fi liber în univers, e deajuns să aceptăm universul; nu putem avea tot ce vrem; ne vom elibera deci voind ceea ce avem. Dar cum să acceptăm tot ceea ce ni se întâmplă? Spinoza răspunde: cu ajutorul inteligenţei; pentru a fi eliberat îmi e deajuns să înţeleg că tot ceea ce mi se întâmplă era necesar, să coincid prin inteligenţa mea cu această necesitate ineluctabilă. Dacă mă loveşte o nenorocire, când voi fi înţeles că înlănţuirea cauzelor şi efectelor în univers *(concatenatio omnium rerum)* face ca această nenorocire să fie inevitabilă, mă voi simţi uşurat, voi înceta să sufăr, să privesc suferinţele mele din unghiul de vedere mărginit al individualităţii mele, pentru a le considera din acela al totalităţii, al legăturii tuturor lucrurilor (adică, în limbajul lui Spinoza, care identifică natura şi pe Dumnezeu, din unghiul de vedere al lui Dumnezeu). Şi voi putea ajunge nu numai la linişte sufletească, dar şi la fericirea perfectă înţelegând că „totul decurge din eterna determinare a lucrurilor de către Dumnezeu, cu aceeaşi necesitate cu

care, din esenţa triunghiului, decurge că suma celor trei unghiuri ale lui este egală cu două unghiuri drepte”[273].

Critica soluţiei spinoziste

Libertatea se reduce, pentru Spinoza, în esenţă, la conştiinţa necesităţii. Dar ne vine greu să reducem libertatea la resemnare.

Pentru Spinoza, a te elibera nu înseamnă a te transforma într-un sclav de bunăvoie? Sclavii din univers – care suntem noi toţi – vor fi oare cu atât mai liberi cu cât supunerea lor va fi mai lăuntrică şi mai totală? Această teorie poartă pecetea unui secol în care dezvoltarea tehnicii era încă rudimentară, în care omul nu avea încă o mare putere asupra naturii.

În secolul XX, o asemenea atitudine de resemnare nu mai este suficientă. Ea ar fi chiar puţin anormală. Împinsă la limită, ea ar descuraja orice acţiune concretă. La ce bun să încercăm să facem ceva dacă rezultatul, oricare ar fi el, trebuie să fie acceptat ca inevitabil? Anumite firi slabe vor prefera să se resemneze dinainte. Aceasta este „resemnarea prezumtivă” descrisă de psihiatrii germani, anume aceea a candidatului care, temându-se de eşec, nu se prezintă la examen, aceea a negustorului care se sinucide înainte de a da faliment. Astfel, Gribouille devansează ploaia care l-ar putea uda până la piele, aruncându-se în râu. A alerga în întâmpinarea fatalităţii nu înseamnă a te elibera. Pentru a ne elibera cu adevărat, trebuie să depăşim acest „complex al lui Gribouille”.

3. Libertatea după raţionalismul modern

A fi liber înseamnă a fi tu însuţi

Dacă abandonăm aici concepţia metafizică tradiţională a liberului arbitru, o facem pentru a regăsi imaginea, mult mai exactă, pe care şi-o face simţul comun despre libertate: sunt liber nu atunci când acţionez oricum, când acţionez „fără motiv” (ceea ce este de negândit) ci pur şi simplu atunci când fac ceea ce vreau, când pot să satisfac tendinţele mele profunde.

A gândi liber nu înseamnă a gândi fără regulă sau motiv, ci a gândi cu propria ta inteligenţă, cu propria ta raţiune (fără a suferi constrângeri exterioare). Cum spune Descartes: „Dacă aş cunoaşte totdeauna cu claritate ceea ce este adevărat şi ceea ce este bine, nu mi-ar fi niciodată greu să apreciez ce judecată şi ce alegere trebuie să fac; şi astfel aş fi în întregime liber fără să fiu indiferent.” De asemenea, formula lui Auguste Comte – „Nu există libertate de conştiinţă în geometrie” – este foarte echivocă, deoarece dacă adeziunea spiritului meu la o teoremă este impusă de logica internă a raţionamentului, ea nu este manifestarea constrângerii nici unei puteri exterioare. Adeziunea spiritului este liberă în sensul că nu depinde decât de legile spiritului.

Tot aşa, **actul liber este actul cel mai gândit, cel mai profund motivat,** cel ale cărui motive le-am cântărit, pe scurt, tocmai contrariul actului indiferent. Fără îndoială că eu nu sunt liber dacă ascult de un capriciu de moment, de un impuls pasional, căci voi regreta actul meu. Beţivul care se precipită la crâşmă, jucătorul care aleargă spre sala de bacara nu sunt liberi; mâine, într-adevăr, băutorul va fi bolnav, jucătorul copleşit de datorii. Nu asta au vrut ei! Un impuls violent, poate irezistibil în momentul respectiv, a pus stăpânire pe ei, dar nu exprimă personalitatea lor în totalitate.

Actul liber ca soluţie inteligentă a unei probleme

Totuşi, nu pot defini actul liber în funcţie doar de mine însumi, deoarece acţionez într-o situaţie determinată. Întrebarea metafizicianului: „Omul este liber sau nu este liber?” nu are deci niciun sens căci este pusă într-un plan abstract. E ca şi cum am întreba: „Omul este fericit sau nefericit?” De fapt, libertatea nu este o stare care ar caracteriza natura umană ca atare, ci rezultatul unei eliberări, al unei cuceriri, şi cum foarte bine spune Léon Brunschvicg, „nu ceva ce este dat, ci un lucru ce trebuie făcut”. Aşadar, actul liber se prezintă sub forme variate. Nu este în mod necesar, şi nici în mod frecvent, o alegere între doi termeni ai unei dileme. El apare mai adesea ca o soluţie originală a problemelor puse de situaţia în care mă aflu. Actul liber tinde aici să se confunde cu actul inteligent. Priviţi-o pe Andromaca

din tragedia lui Racine. Ea este prinsă într-o crudă dilemă: ori, pentru a salva viaţa fiului său Astyanax, ea se căsătoreşte cu Pyrrhus trădând astfel – crede ea – fidelitatea ei faţă de memoria lui Hector; ori nu se căsătoreşte cu Pyrrhus, rămâne fidelă amintirii lui Hector, dar Pyrrhus îl ucide pe Astyanax. Ce va hotărî ea? Fără îndoială nu e vorba să măsurăm forţa „dragoste conjugală" şi forţa „dragoste maternă" şi apoi să calculăm o rezultantă! Dar hotărârea Andromacăi nu e nicio pură creaţie, străină de orice motiv. De fapt, Andromaca se hotărăşte să se căsătorească cu Pyrrhus (legat prin promisiunea sa, acesta va asigura de aici înainte educaţia lui Astyamax), dar să-şi ia viaţa imediat după ceremonia nupţială. Această soluţie, tragică dar gândită, această stratagemă abilă, este un act liber – pentru că este o iniţiativă chibzuită dinainte, inteligentă – dar nu este un act nedeterminat, străin de orice motiv. Nu este nici măcar un act absolut imprevizibil, căci soluţia Andromacăi este una din soluţiile posibile[274].

Libertate şi eliberare

Actul liber nu este numai un act care rezolvă o problemă pusă de raporturile noastre cu ceilalţi oameni. Într-un mod chiar mai fundamental, problema libertăţii este pusă de relaţiile omului cu lumea. La începutul istoriei sale, omul este sclavul universului, fiind „înstrăinat" într-o lume ostilă. El trebuie să se hrănească, să se apere de animale. Mulţumită inteligenţei sale, omul va pune stăpânire, în mod progresiv, pe toate forţele universului, se va elibera supunându-şi lumea. Din sclav al universului el va deveni stăpân. Se va elibera, îşi va satisface trebuinţele şi îşi va asigura securitatea învăţând să cunoască şi să folosească determinismul universului, legile universului. **Cunoaşterea şi folosirea necesităţii vor fi instrumentul eliberării omului.**

Libertate, determinism, fatalism

Trebuie, într-adevăr, să distingem cu cea mai mare grijă între fatalismul care înrobeşte şi **determinismul care eliberează.** Fatalismul spune: acest eveniment de care vă temeţi este inevitabil. Orice s-ar întâmpla mai înainte, orice aţi face pentru a-l evita, el tot se va produce. În legenda greacă, lui Oedip îi este sortit să o ia în căsătorie pe mama lui

şi să-l omoare pe tatăl lui. Oricare ar fi evenimentele care îl preced, acest rezultat este „necesar”, el nu poate să nu fie.

Dimpotrivă, determinismul afirmă numai că evenimentele sunt legate între ele prin **legi** necesare. Aşa, de pildă, încălzirea unei bare de metal va produce cu necesitate dilatarea ei. Dar dacă nu vreţi ca bara să se dilate, există un mijloc: nu aveţi decât să vă abţineţi de la încălzirea ei.

Astfel, pentru a se elibera, omul nu are nevoie de un miracol. El nu are nevoie ca legile naturii să înceteze de a se exercita, cum se întâmplă în poveştile cu zâne. Îi este deajuns să folosească cu dibăcie legile naturii. Îi este deajuns – prin tehnici eficiente – să transforme **obstacolele** în **mijloace.** Alain ne invită să meditǎm asupra exemplului admirabil al corăbiei cu pânze care înaintează împotriva vântului. Vânturile sunt potrivnice, şi totuşi, printr-o manevră dibace, mergând în zig-zag, corabia înaintează. Marinarul nu a trebuit, în acest scop, să modifice, miraculos, direcţia vântului. Dar a folosit în mod inteligent legile naturii. „Oceanul, spune Alain, nu vrea nici binele nici răul. Valul urmează vântul şi luna, iar dacă eu întind o pânză în vânt, vântul o împinge în funcţie de unghiul de bătaie. Omul orientează pânza, apasă pe cârmă, înaintând **contra vântului prin însăşi forţa vântului”.** Hegel spunea deja că omul se eliberează prin „viclenia raţiunii”. Raţiunea nu acţionează direct, ci printr-un ocol, prin „medierea” legilor naturale. E deajuns să combinăm cu viclenie acţiunea legilor naturii, să „lăsăm obiectele să acţioneze unele asupra altora şi să se uzeze în frecarea lor reciprocă pentru ca în acelaşi timp raţiunea să-şi înfăptuiască scopurile sale”.

Astfel, atunci când Spinoza spunea că libertatea constă în conştiinţa necesităţii, el indica cel puţin condiţia primă a unei eliberări efective. Cum scrie Engels în *Anti-Dühring:* „Oarbă este necesitatea numai în măsura în care nu este înţeleasă. Nu în mult visata independenţă faţă de legile naturii constă libertatea, ci în cunoaşterea acestor legi şi în posibilitatea dată prin aceasta de a le face să acţioneze în mod sistematic în vederea unor scopuri determinate. Libertatea constă în dominaţia asupra noastră înşine şi asupra

lumii exterioare, întemeiată pe cunoaşterea legilor necesare ale naturii.”

Libertate şi tehnică

Noi identificăm deci libertatea cu tehnica (stăpânirea lumii prin utilizarea legilor sale), tehnică despre care Descartes spunea deja, în a şasea parte a *Discursului asupra metodei,* că ne-ar face „stăpâni şi posesori ai naturii”.

Însă contemporanii noştri nu împărtăşesc întotdeauna acest optimism raţional. Ei recunosc că tehnica eliberează omul de natură. Dar adaugă că omul a devenit sclavul tehnicii sale. Ei acuză maşinismul de toate relele noastre, invocând dezvoltarea monstruoasă a armelor de război, spectrul hidos al bombei atomice.

De fapt, argumentele de acest ordin nu sunt decisive. Căci nu trebuie să spunem că avem prea multă tehnică în domeniul materiei. Trebuie să spunem mai curând că nu avem destulă tehnică în domeniul relaţiilor umane. Cunoaştem mult mai puţin mecanismele societăţilor omeneşti şi determinismul comportamentului uman, decât determinismul fenomenelor fizice şi chimice. Aceasta este ceea ce limitează atât de periculos, astăzi, libertatea noastră. Nu trebuie să spunem că avem prea multă tehnică în domeniul industrial, dar trebuie să spunem că nu avem destultă tehnică în domeniul economiei şi al politicii, al distribuirii resurselor, al relaţiilor internaţionale. Dacă organizarea economiei şi a relaţiilor umane ar fi tot atât de raţională ca şi exploatarea materiei, noi am fi mult mai liberi.

Libertatea nu înseamnă anarhie

Drumul eliberării noastre trece prin progresul ştiinţelor umane. Şi aici întâlnim o idee esenţială, cu toate că de multe ori ignorată. Libertatea nu este anarhie, ci, dimpotrivă, presupune organizare raţională. Dacă lumea fizică ar ignora determinismul, dacă ea ar fi teatrul unor miracole perpetui, acţiunea omului nu şi-ar găsi în ea niciun punct de sprijin. Noi am fi sclavii capriciilor sale şi nicio libertate nu ar fi posibilă. Tot aşa, absenţa legilor dintr-o societate, ceea ce ar asigura în mod abstract libertatea tuturor (fiecare ar face ce ar vrea), ar duce în fapt la nimicirea celui mai slab de către cel mai tare. Regimul numit „liberalism economic” nu garantează

decât o libertate economică abstractă. Oferta şi cererea sunt în sânul ei libere, statul nu intervine în fixarea preţurilor şi a salariilor, ceea ce se traduce în mod concret în dominaţia acelor care posedă instrumentele de producţie asupra celor care nu posedă decât forţa lor de muncă. Principiul acestui liberalism este: „Vulpea liberă în coteţul de găini libere". Părintele Lacordaire a rostit în această privinţă o formulă decisivă: „Între cel slab şi cel tare, libertatea este aceea care oprimă şi legea aceea care eliberează."

Mitului steril al liberului arbitru, credem că trebuie să-i opunem realitatea concretă a unei eliberări progresive a omului pornind de la cunoaşterea raţională, mereu mai precisă şi mai completă, a naturii şi a societăţii. Această cunoaştere a determinismelor este singura prefaţă pozitivă a înfloririi persoanei, a realizării omului total, prin instaurarea tehnicilor raţionale.

4. O filozofie a libertăţii: existenţialismul

Vă propunem aici o analiză sumară, dar închegată, a unei filozofii altminteri foarte diferită de raţionalismul nostru, dar care este prin excelenţă o filozofie a libertăţii; e vorba de filozofia esenţialistă care, între 1945-1968, a dominat viaţa intelectuală franceză.

1. Existenţă umană şi libertate

Existenţa precede esenţa

Cel mai celebru dintre filozofii existenţialişti, Jean-Paul Sartre, a dat unei lungi conferinţe publicate după aceea la editura Negel, următorul titlu, foarte caracteristic: *Existenţialismul este un umanism.* Existenţialismul este, într-adevăr, o reflecţie asupra existenţei umane care apare înainte de toate ca libertate. Existenţa umană se deosebeşte radical, de exemplu, de existenţa obiectelor confecţionate. Această carafă de apă care stă acolo, înaintea conferenţiarului, există. Dar înainte de a exista, ea a fost gândită, desenată poate de fabricant. Ea a fost concepută pentru a conţine apă. Construită după un model şi pentru o anumită folosinţă, această carafă a fost un concept, o idee,

altfel spus, o **esenţă,** înainte de a fi o **existenţă.** Dar eu, omul, **eu exist înainte de a fi într-un fel sau într-altul.** La om, **existenţa precede esenţa.** Personalitatea mea nu este construită după un model conceput dinainte şi pentru un scop anume. Eu sunt cel care aleg să servesc cutare scop, să mă angajez în cutare acţiune.

2. Transcendenţa omului

Omul, spunea Spinoza, nu este un imperiu într-un imperiu, el este determinat de ceea ce îl înconjoară. Acestei afirmaţii dogmatice, Sartre îi substituie o dialectică. De o parte, într-adevăr, Sartre recunoaşte că fiecare om este „în situaţie". El are un corp, un trecut, prieteni sau duşmani, obstacole în faţa lui etc. Dar, pe de altă parte, omul este acela care, în mod liber, conferă situaţiei un sens. De exemplu, un determinist va pretinde că nişte oameni oprimaţi s-au revoltat pentru că erau într-o „situaţie intolerabilă". Sartre face observaţia că o situaţie nu este intolerabilă în sine, ea devine astfel pentru că un proiect de revoltă i-a conferit acest sens. Cu un alt proiect, aceeaşi situaţie ar fi putut fi considerată ca o încercare ce duce la sfinţenie. Proiectând intenţiile mele, vederile mele despre viitor asupra situaţiei actuale, eu sunt acela care, în mod liber, o transform pe aceasta într-un motiv de acţiune. În acest sens, Sartre spune: „Noi n-am fost niciodată mai liberi ca sub ocupaţia germană." Paradoxul e doar aparent, căci cu cât o situaţie este mai presantă, mai grea, mai tragică, cu atât mai urgentă este alegerea. Prin urmare, deciziile mele sunt acelea ce dau un sens situaţiei.

„Condamnaţi să fim liberi"

Lumea nu este niciodată altceva decât oglinda libertăţii mele. Şi tocmai această depăşire a unei situaţii prezente printr-un proiect viitor, Sartre o numeşte **transcendenţă.** Tocmai pentru că suntem fiinţe „în situaţie", pentru că suntem „îmbarcaţi", cum zicea Pascal, alegerile sunt inevitabile, suntem oarecum „condamnaţi a fi liberi". A **alege să nu alegi înseamnă tot a face o alegere.** A nu face nimic, este tot o decizie a libertăţii mele. Decizie pentru care mi se poate cere socoteală. Să adăugăm că alegerea ţine de

fiecare clipă. Deciziile noastre libere de ieri nu le angajează pe cele de mâine. În fiecare clipă, dacă vreau, pot să-mi schimb viaţa. Atât timp cât exist sunt suspendat, am posibilitatea de a-mi orienta viitorul într-un sens nou şi, prin aceasta, de a-mi transfigura şi salva trecutul. Libertatea mea nu-şi găseşte limita decât o dată cu moartea mea. De îndată ce am încetat să exist, viaţa mea devine fiinţă şi esenţă. Ea este atunci toată în trecut, metamorfozată în destin. Ea nu mai e decât o istorie gata făcută, oferită ca atare privirilor celor care îmi supravieţuiesc: „A fi mort înseamnă a fi prada celor vii."

3. În sine, pentru sine, neant: libertate şi conştiinţă

Să fim de acord cu Sartre că orice situaţie în care mă aflu nu-şi capătă sensul, în definitiv, decât prin proiectele mele. Dar aici un determinist ar riposta că proiectele mele nu izvorăsc dintr-o libertate pură, fiind ele însele condiţionate de ceea ce sunt, de natura mea.

Eu nu sunt ceea ce sunt

Sartre răspunde că omul nu are, la drept vorbind, o natură. Această piatră, acest fotoliu au o natură. Ele sunt pur şi simplu ceea ce sunt. Ele sunt „în sine". Realitatea lor este masivă (cum se spune că aurul este masiv). Pentru ele nu există „înăuntru" sau „posibil". Dar omul are conştiinţa că există. El există „pentru sine"[275]. Existenţa sa se reflectă în conştiinţa sa. De aceea el nu-şi poate atribui nicio „natură" definită *a priori.* De exemplu, a avea conştiinţa că sunt trist înseamnă a pune mâhnirea mea ca un obiect la o distanţă de mine: înseamnă a mă vedea agitându-mă, a mă auzi hohotind aşa cum l-aş vedea pe un altul. Acest *eu* care ia cunoştinţă de tristeţe nu mai este întru totul *eul* care este trist. A fi „pentru sine", a fi conştient, înseamnă a nu mai coincide în întregime cu tine însuţi, înseamnă a te vedea condamnat să nu fii niciodată ceea ce eşti. În acest sens, omul sartrian este ceea ce nu este şi nu este ceea ce este. Eu nu sunt ceea ce sunt decât în reprezentare, ca acest chelner care ştie că e chelner şi-i place să-şi joace la perfecţie rolul: conştient de a fi ceea ce sunt, eu nu pot decât să joc rolul fiinţei care sunt.

Conştiinţa mea „neantizează” particularităţile acestui eu, pe care ea îl pune ca obiect şi-l transcende. Eu sunt deci mereu separat de mine însumi prin acest nimic, prin acest „neant” care este semnul conştiinţei. Sartre întâlneşte aici idealismul universitar tradiţional (de formă cartezianã sau kantianã), adică relativitatea obiectului gândit la subiectul gânditor şi primatul conştiinţei. Aici nu suntem prea departe de Alain care spunea: „Conştiinţa este acest orgoliu care se înalţă din toate şi această negaţie care dă fiecărui lucru o fiinţă de gândire.”

Negarea inconştientului

Omul se defineşte prin conştiinţă şi nu există inconştient psihologic. Pentru o conştiinţă a exista înseamnă a avea conştiinţa că există. Nu există grade diferite de conştiinţă, nu suntem mai mult sau mai puţin conştienţi, ci conştiinţa îmbracă intenţionalităţi diferite. A imagina nu înseamnă mai puţin decât a percepe, ci doar a pune obiectul altfel (a-l pune ca neexistând). Leşinul însuşi, această fază extremă a emoţiei, această dispariţie a conştiinţei, nu este decât o viclenie a conştiinţei care substituie procedeelor raţionale de eliminare a unui pericol, un procedeu magic! De exemplu, când leşin în faţa unui tigru furios scăpat dintr-o menajerie: neputând să suprim primejdia, eu suprim conştiinţa primejdiei. În loc să suprim primejdia în mod obiectiv (raţional), eu o suprim subiectiv (magic). Această înfrângere a omului nu e mai puţin, într-un fel, o decizie a conştiinţei umane. Negând inconştientul, Sartre substituie psihanalizei clasice o psihanaliză existenţială. Pentru el, complexele mele nu au fost înnodate în mine, fără ştirea mea, de circumstanţele copilăriei mele. De fapt, eu sunt cel ce mă aleg pe mine ca fiinţă timidă, angoasată sau fobică, şi **ceea ce numim inconştient nu este decât „reaua credinţă” a conştiinţei mele.**

4. Omul şi istoria: Sartre şi marxismul

Există o evoluţie a gândirii lui Sartre? Nu a sfârşit el prin a părăsi mai mult sau mai puţin existenţialismul începuturilor sale pentru a se uni cu marxismul militant? Poate fi împăcată ultima mare lucrare a lui Sartre *Critica raţiunii dialectice*

(1960) cu prima, *Fiinţa şi neantul* (1943)? De fapt, Sartre a condamnat totdeauna anumite aspecte istorice ale comunismului (dictatura inumană a lui Stalin) şi chiar unele trăsături ale marxismului clasic. El respinge, de exemplu, materialismul dialectic (adică, în esenţă doctrina lui Engels care afirmă că înseşi legile naturii sunt dialectice), dar a fost totdeauna partizan al materialismului istoric, care afirmă că istoria oamenilor se explică prin relaţii dialectice: „Noi eram convinşi, în acelaşi timp, că marxismul furniza singura explicaţie valabilă a istoriei şi că existenţialismul rămânea singura abordare concretă a realităţii.”

Totuşi, cum să conciliem doctrina în aparenţă idealistă a libertăţii, din *Fiinţă şi neant,* doctrină care afirmă în fond că omul este totdeauna **liber** (în măsura în care conştiinţa transcende mereu obiectul ei), cu afirmaţia – reluată constant în *Critica raţiunii dialectice* – că omul este în mod radical **alienat** în societăţile feudală şi capitalistă şi că el nu va fi eliberat decât prin revoluţia devenită posibilă prin creşterea producţiei industriale?

Libertate individuală, înstrăinare colectivă

De fapt, în timp ce *Fiinţa şi neantul* studiază existenţa individuală, *Critica raţiunii dialectice* studiază existenţa colectivă. Desigur, fiecare „pentru sine” rămâne liber în proiectele sale, numai că, în societăţile înstrăinate, suma „praxis”-urilor individuale ajunge la o situaţie în care nimeni nu mai recunoaşte intenţia libertăţii sale. De exemplu, în China feudală, fiecare ţăran îşi despădureşte proprietatea pentru a mări suprafaţa cultivabilă şi China devine repede o ţară fără arbori, pradă inundaţiilor. „Praxis-urile individuale se pomenesc atunci înstrăinate în rezultatul lor comun, catastrofal şi ne-voit. Înstrăinarea este capcana în care fiecare libertate se împotmoleşte (în mod „liber” acceptă muncitorul, în secolul al XIX-lea, o micşorare a salariului, căci el preferă asta şomajului)[276]. În lupta de clasă, grupul (de exemplu, muncitorii revoluţionari) recuperează fragmentele de libertate înstrăinate şi se angajează într-un praxis eficace. Cum foarte bine spune Colette Andry[277]: „De la un capăt la altul al operei sale, gândirea filozofică a lui Sartre păstrează o unitate şi o permanenţă remarcabile. Această permanenţă se

dezvăluie în afirmaţia repetată întruna că conştiinţa nu este un lucru, că însuşirea proprie a realităţii umane este aceea de a se depăşi mereu spre scopurile sale, că ea este, aşadar, ireductibilă la determinism." Tocmai pentru că omul condiţionat de societatea care îl înstrăinează ia faţă de aceasta un anumit recul el poate, în cele din urmă, să o transforme. Istoria este câmpul în care libertăţile umane se recuperează şi se afirmă ca praxis revoluţionar. Marxismul lui Sartre rămâne ceea ce era, în mod fundamental, existenţialismul său: un umanism.

5. Existenţialismul contestat: structuralismul

Este important să remarcăm că cele trei afirmaţii fundamentale ale existenţialismului pe care tocmai le-am pus în lumină – 1° rolul conştiinţei; 2° accentul pus pe istoria interpretată ca lupta libertăţii în situaţie cu ceea ce o condiţionează; 3° afirmaţia fundamentală care este subînţeleasă de celelalte două şi anume transcendenţa omului – sunt respinse cu forţă de mişcarea filozofică ce i-a urmat existenţialismului: structuralismul.

Desigur, structuralismul nu constituie, strict vorbind, o şcoală filozofică. Aceia pe care Jean-Marie Domemach îi numeşte „cei trei muşchetari ai structuralismului şi care sunt patru, cum se şi cuvine", etnologul Claude Lévi-Strauss, psihanalistul Jacques Lacan, filozoful marxist Louis Althusser, filozoful Michel Foucault, nu s-au pus în vreun fel de acord, nu tratează aceleaşi probleme şi nu au asupra tuturor problemelor orientări convergente. Totuşi, e limpede că un nou mod de a filozofa îşi croieşte drum prin aceste concepţii diferite; pentru a-i caracteriza însuşirile principale, se cuvine să ne întoarcem la originile sale.

Structuralism şi formalism

Structuralismul regândeşte problemele filozofice în spiritul logicii ştiinţifice moderne şi al lingvisticii. Logicianul Ludwid Wittgenstein, în al său *Tractatus logico-philosophiocus,* spunea că logica este „arhitectura lumii". A înţelege lumea după logică înseamnă a pune între paranteze conţinutul intuitiv al propoziţiilor, sensul lor trăit, pentru a

proceda la o formalizare a enunţurilor, pentru a ne interesa numai de **structura lor logică.**

Structuralism şi lingvistică

Această metodă s-a impus cu strălucire în lingvistică. Dacă cuvântul „structură” nu apare cu sensul lui actual în dezbaterile lingvistice decât în 1928, la primul Congres internaţional al lingviştilor de la Haga, Ferdinand de Saussure a arătat deja în *Curs de lingvistică generală* (publicat în 1916), că fiecare limbă trebuie să fie considerată ca un sistem: combinaţie de semne, limba este identică cu un sistem formal. Elementele unei limbi – fie că e vorba de unităţi semnificative, cuvintele, sau de unităţi sonore distinctive, fonemele – trebuie să fie studiate nu în ele însele, pentru propriul lor conţinut, ci în reţeaua relaţiilor lor, care constituie un sistem. Cuvintele, ca şi fonemele, „au o definiţie diferenţială, nu se pun decât opunându-se”. Cuvântul „căpitan” nu are sens decât prin opoziţie cu cuvintele „locotenent” şi „comandat”, fonemul [t] nu este „pertinent” decât pentru că îl disting nemijlocit de fonemul [b] (fac în mod nemijlocit deosebirea dintre „tête” şi „bête”)[278].

Fecunditatea modelului lingvistic

Pentru structuralişti, structura limbajului este o cheie care deschide toate lacătele. Pornind de la modelul lingvistic, putem studia cu folos formele de societate, operele literare, obiceiurile culinare (a se vedea capitolul 10). Omul structuralist, observă just Albérès, nu mai este ca omul lui Malraux, suma actelor sale, ci „suma cuvintelor sale sau a frazelor sale formulate sau neformulate”. Remarcabil este că un structuralist ca Lévi-Strauss defineşte o societate, înainte de toate, prin miturile ei, adică prin cuvintele ei. Şi în toate instituţiile unei societăţi el caută să degajeze, sub conţinuturile concrete, un sistem formal analog acelora pe care le studiază lingviştii. Fiecare societate este un sistem de schimburi şi putem cerceta structura formală a acestui sistem oricare ar fi natura lucrurilor schimbate – fie că e vorba de bunuri de consum, de mituri sau de femei. În toate acestea sensul trăit al instituţiilor este lăsat de o parte: e vorba de a întemeia mai degrabă o sintaxă decât o semantică.

Un punct de vedere antiistoric

Putem deci să recunoaştem aici o transformare radicală a modului de a filozofa. Vom pune în lumină trei orientări fundamentale pe care le putem opune punct cu punct orientărilor existenţialismului.

a) „Pasiunea pentru sistem", pentru a relua o expresie a lui Foucault, tinde în mod firesc să diminueze importanţa atribuită istoriei, într-adevăr, un sistem, o structură, este o articulare de elemente care *coexistă* la un moment dat al timpului. Explicaţia se plasează într-un punct de vedere **sincronic.** Istoria nu mai este un loc privilegiat de inteligibilitate. Ea însemnează dezordinea, accidentul, alterarea unui sistem, care se reechilibrează după aceea într-o nouă structură (vezi capitolul 6, paginile consacrate distincţiei saussuriene dintre **sincronie** şi **diacronie).** Astfel, pentru Foucault[279], civilizaţiile succesive sunt discontinui; fiecare are propria ei structură, tipul ei de limbaj (în timpul Renaşterii, limba vrea să reprezinte realitatea; în epoca clasică, ea vrea să ordoneze, să clasifice; astfel, fiecare perioadă este marcată de o structură mentală deosebită). Dar, după Sartre, „Foucault nu ne spune ceea ce ar fi cel mai interesant de ştiut (...) cum trec oamenii de la o gândire la alta. I-ar trebui, pentru aceasta, să facă să intervină praxis-ul, adică istoria, şi el tocmai asta refuză"[280].

Inconştientul reafirmat

b) Structuralismul subliniază realitatea inconştientului, a acelui inconştient a cărui existenţă Sartre o nega. Metoda structurală în ştiinţele umane constă oarecum în a „decodifica" mesajele ambigui pe care ni le trimit culturi şi instituţii şi în a descoperi în ele „regulile unei sintaxe ascunse". Să notăm că această afirmare a inconştientului este legată, în fond, de ambiţiile propriu-zis ştiinţifice ale structuralismului. Căci, „orice ştiinţă este ştiinţă a ceea ce este ascuns". Bachelard (a se vedea capitolul 10) a arătat, pe bună dreptate, că există o tăietură între cunoaşterea spontană, adică ceea ce e perceput, trăit, şi cunoaşterea ştiinţifică. Aceasta e adevărat, pentru ştiinţele umane, tot aşa ca şi pentru ştiinţele materiei.

Dar aici influenţa psihanalizei freudiene este evident preponderentă. Toate cercetările lui Lacan se plasează sub

semnul întoarcerii la Freud, el însuşi fiind înţeles mai bine prin intermediul lingvisticii saussuriene. Simptomele nevrotice nu sunt oare pentru psihanaliză ca nişte hieroglife care trebuie descifrate, ca nişte „semnificanţi" enigmatici al căror „semnificat" refulat trebuie găsit? Aici nu e vorba doar de o imagine şi trebuie să înţelegem că simptomul nevrotic este susţinut de o structură care este identică cu structura limbajului[281]. Trebuie să înţelegem că „materialul inconştient" ascultă întocmai „de legile pe care le descoperă studiul limbilor pozitive". De exemplu, fenomenul deplasării în vis (unde cutare obiect refulat este discret semnificat printr-una din părţile sale, singura prezentă în conţinutul manifest al visului) este identic cu metonimia gramaticienilor[282]. Asta nu ar trebui să ne surprindă, fiindcă omul este înainte de orice vorbire, fiindcă interdicţiile de care ascultăm sunt mai întâi cuvinte, fiindcă trebuinţa umană nu devine în noi dorinţă umană decât formulându-se în limbaj, „trecând prin defileurile semnificantului". Astfel, inconştientul freudian este, după Lacan, „un discurs a cărui gramatică şi sintaxă subiectul le ignoră".

Refuzul subiectului

c) La această afirmare a rolului inconştientului putem asocia cu uşurinţă tema cea mai importantă a structuralismului, antiumanismul său. Cum spune Lacan, „gândesc acolo unde nu sunt, sunt acolo unde nu gândesc", structurile care mă determină sunt inconştiente. Primordialitatea carteziană sau mai degrabă kantiană a subiectului gânditor, pe care existenţialismul o ilustra încă, este aşadar respinsă. Omul se estompează înaintea structurilor. Pentru Saussure deja, vorbirea, act al subiectului uman, este secundară; ceea ce contează este limba, acest sistem impersonal care transcende toate actele de vorbire. Omul nu e decât locul limbajului şi produsul structurilor. Cum spune Foucault: „Tuturor celor care nu vor să gândească fără a gândi numaidecât că omul e cel ce gândeşte... nu putem să le opunem decât un râs filozofic"[283]. După Nietzsche care proclama că „Dumnezeu e mort", filozofii structuralişti anunţă, aşadar, „moartea omului".

Două interpretări divergente ale marxismului

Opoziţia dintre existenţialism şi structuralism apare limpede în concepţiile contradictorii pe care şi le fac despre marxism Sartre şi Althusser. Pentru Sartre, omul este cel ce se „proiectează” în lume, o transformă şi face istoria. Marxismul este un umanism al praxis-ului. Pentru Althusser, marxismul este un anti-umanism, iar omul este şi aici un produs al structurilor. Lupta de clasă nu mai este aici conflictul libertăţilor „în situaţie”, ci reflectarea sistemului de relaţii, de diferenţe şi de opoziţii care constituie „relaţiile de producţie” proprii cutărei societăţi în cutare moment al istoriei: „structura relaţiilor de producţie determină locuri şi funcţii care sunt ocupate şi asumate de agenţi ai producţiei care nu sunt niciodată decât ocupanţii acestor locuri, în măsura în care sunt purtătorii acestor funcţii”. „Adevăraţii subiecţi” ai istoriei nu sunt deci oamenii concreţi, ci „aceşti determinatori şi repartizatori” de locuri şi de funcţii, altfel spus, „raporturile de producţie”[284]. Mikel Dufrenne comentează foarte bine acest text conchizând: „Nu trebuie să credeţi că relaţiile de producţie sunt relaţii umane: ceea ce constituie şi face să funcţioneze sistemul sunt propoziţiile care enunţă relaţiile, iar oamenii nu sunt decât variabile în funcţii prepoziţionale.”[285]

IDEILE ESENŢIALE

În sensul cel mai larg, libertatea înseamnă absenţa constrângerilor. Şi există atâtea libertăţi câte constrângeri există de care ne emancipăm. De exemplu, o piatră se află în „cădere liberă” când această cădere este independentă de tot ceea ce ar constitui un obstacol pentru legea gravitaţiei. „Schimbul liber” este comerţul emancipat de constrângeri vamale şi tarife impuse. Libertatea presei este absenţa constrângerilor cenzurii.

Libertatea metafizică sau liberul arbitru este o libertate independentă de orice determinism, o libertate absolută. A crede în liberul arbitru înseamnă a crede, de exemplu, că un anumit om care a comis o crimă ar fi putut (fiind totuşi acelaşi om, crescut în acelaşi mediu şi aflându-se în aceleaşi circumstanţe) să nu o comită. Libertatea metafizică – independentă nu numai de toate constrângerile exterioare, dar şi de orice determinism interior – ar fi deci un soi de putere miraculoasă dată omului, în fiecare clipă a vieţii sale cotidiene.

Partizanii liberului arbitru invocă două argumente: mai întâi, experienţa internă, „sentimentul intern viu” pe care l-aş avea cu privire la libertatea mea; apoi, şi îndeosebi, experienţa morală: a te simţi responsabil de actele tale şi mai ales de greşelile tale implică faptul că te ştii autor liber al actelor tale. Vom observa că aceste argumente sunt întemeiate pe mărturia conştiinţei. Dar această mărturie este oare irecuzabilă? Actele noastre conştiente pot fi determinate (după cum ne va învăţa psihanaliza, pe urmele lui Spinoza) de mobiluri inconştiente, în filozofia contemporană, existenţialistul Jean-Paul Sartre ia poziţie în favoarea libertăţii absolute. Pentru că existenţa nu este reductibilă la nicio logică şi la niciun sistem. Se va spune, desigur, că eu acţionez din anumite motive, dar existenţialiştii vor răspunde că eu mi-am ales motivele.

Structuraliştii reprezintă, din contră, o întoarcere la raţionalism şi la structurile logice. Omul nu mai este acel suveran al transcendenţei care desfide orice logică; el va redeveni un simplu obiect al cunoaşterii; iar esenţa sa

(inconştientă pentru el însuşi) va fi descifrabilă, mai ales în structura limbajului său.

LECTURI

BERGSON, H., *Eseu asupra datelor imediate ale conştiinţei,* trad, rom., Institutul European, Iaşi, 1992.
DESCARTES, R., *Meditaţii metafizice,* trad. rom., Crater, Bucureşti, 1993 (a patra meditaţie este în întregime consacrată problemei libertăţii).
MARC-AURELIU, *Către sine,* trad., rom., Bucureşti, Minerva, 1977.
SPINOZA, B., *Etica,* trad. rom., Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1957.
RICOEUR, P., *Le Volontaire et l'Involontaire,* Aubrier-Montaigne.
SARTRE, J.-P., *L 'existentialism est un humanisme,* Nagel.
DUFRENNE, M., *Pentru om,* trad. rom., Editura Politică, Bucureşti, 1971.
FOUCAULT, M., *Les Mots et les Choses,* Gallimard.
LEVI-STRAUSS, C., *Les structures élémentaires de la parenté,* P.UF*.; Gândirea sălbatică,* Bucureşti, Editura Ştiinţifică.
DE SAUSSURE, F., *Cours de linquistique générale,* Payot (De citit cu atenţie).

TEXTE DE COMENTAT

1. Negarea liberului arbitru de către Spinoza

„În ce mă priveşte, eu afirm că acel lucru este liber care există şi acţionează prin unica necesitate a naturii sale, iar constrâns, acel lucru care este determinat de un alt lucru să existe şi să acţioneze potrivit unei modalităţi precise şi determinate. Dumnezeu, de exemplu, există în mod liber (deşi necesar) pentru că el există prin singura necesitate a naturii sale. Vedeţi deci că eu nu situez libertatea într-un decret liber ci într-o necesitate liberă (...).

Dar să venim la lucrurile create care, toate, sunt determinate să existe şi să acţioneze într-o manieră precisă şi determinată. O piatră primeşte de la o cauză externă care o împinge o anumită cantitate de mişcare (...), fiecare obiect individual este în mod necesar determinat de o anumită cauză exterioară să existe şi să acţioneze potrivit unei legi precise şi determinate (...).

Închipuiţi-vă acum, vă rog, că piatra, în timp ce continuă să se mişte, ar şti şi ar gândi că face tot efortul posibil pentru a continua să se mişte. Această piatră, fiindcă nu este conştientă decât de efortul său (...), va crede desigur că este liberă (...). Aşa este această libertate umană, pe care toţi oamenii se laudă că o au şi care constă doar în aceea că ei sunt conştienţi de dorinţele lor, dar neştiutori de cauzele care le determină.

Astfel, un copil crede că doreşte liber laptele (...). Un beţiv crede că spune printr-o hotărâre liberă ceea ce mai târziu ar vrea să nu fi spus.” (Spinoza, *Scrisoare către Schuller,* 58.1674)

2. Afirmarea libertăţii de către Jean-Paul Sartre

„Argumentul decisiv folosit de bunul simţ împotriva libertăţii constă în a ne aminti neputinţa noastră. Departe de a putea să ne modificăm situaţia după bunul nostru plac, se pare că nu putem să ne schimbăm nici pe noi înşine. Eu nu sunt «liber» nici să scap de soarta clasei mele, a naţiunii

mele, a familiei mele, nici chiar să sporesc puterea sau averea mea, nici să învingpoftele cele mai neînsemnate sau deprinderile mele. Mă nasc muncitor, francez, sifilitic ereditar sau tuberculos. Istoria unei vieţi, oricare ar fi ea, este istoria unui eşec. Coeficientul de adversitate a lucrurilor este astfel, încât ne trebuie ani de răbdare pentru a obţine chiar şi cel mai mic rezultat. De asemenea, trebuie să ne «supunem naturii pentru a-i putea comanda», adică să inserăm acţiunea noastră în ochiurile determinismului. Omul pare în mult mai mică măsură «a se făuri»", pe sine, decât «a fi plămădit» de climă şi sol, de rasă şi clasă, de limbă şi de istoria colectivităţii din care face parte, de ereditate, de împrejurările individuale ale copilăriei, de deprinderile dobândite, de marile şi micile evenimente ale vieţii sale (...).

Acest argument nu i-a tulburat niciodată în mod profund pe partizanii libertăţii (...). Căci numai în şi prin (...) libera irupere a unei libertăţi lumea descoperă şi dă în vileag rezistenţele care pot face irealizabil scopul proiectat. Omul nu întâlneşte obstacole decât în câmpul libertăţii sale. Mai mult: este imposibil de a decreta *a priori* ce revine existentului brut şi ce revine libertăţii în caracterul de obstacol al unui anumit existent particular. Ceea ce este obstacol pentru mine, de fapt, nu va fi pentru un altul. Nu există obstacol absolut, ci obstacolul revelează coeficientul său de adversitate prin intermediul tehnicilor liber inventate, liber dobândite; îl revelează de asemenea în funcţie de valoarea scopului pus de libertate. Această stâncă nu va fi un obstacol dacă eu vreau, cu orice preţ, să ajung în vârful muntelui; ea mă va descuraja însă dacă am fixat liber limite dorinţei mele de a face ascensiunea proiectată. Astfel, lumea, prin coeficienţi de adversitate, îmi dezvăluie modul în care ţin la scopurile pe care mi le prescriu; în aşa fel, că nu pot să ştiu niciodată dacă lumea îmi dă o informare despre mine sau despre ea. În afară de asta, coeficientul de adversitate al datului nu este niciodată un raport simplu cu libertatea mea ca pură ţâşnire neantizantă: el este un raport luminat de libertate dintre datum-ul care este stânca şi datum-ul care va să fie libertatea mea, adică între contingentul care ea nu este şi pura sa facticitate. La o dorinţă egală de escaladare, stânca va fi uşor

de urcat pentru un alpinist atletic, greu de urcat pentru un novice, slab antrenat şi cu un corp plăpând. Dar corpul, la rândul lui, nu se dezvăluie ca bine sau rău antrenat decât în raport cu o alegere liberă. Tocmai pentru că sunt aici şi pentru că fac din mine ceea ce sunt, stânca dezvăluie în raport cu corpul meu un coeficient de adversitate. Pentru avocatul rămas în oraş şi care pledează, cu corpul ascuns sub roba sa de avocat, stânca nu este nici greu, nici uşor de urcat: ea este cufundată în totalitatea «lume» fără a emerge în niciun fel din aceasta. Şi, în acest sens, eu sunt acela care îmi aleg corpul ca un corp slab, supunându-l dificultăţilor cărora le dau astfel naştere (alpinism, ciclism, sport). Dacă am ales să fac sport, dacă rămân în oraş şi dacă mă ocup exclusiv de negoţ sau de activităţi intelectuale, corpul meu nu va fi calificat nicicum din acest punct de vedere. Astfel începem să întrevedem paradoxul libertăţii: nu există libertate decât în situaţie şi nu există situaţie decât prin libertate.” (J.P. Sartre, *L'étre et le Néant).*

SUBIECTE DE REFLECŢIE ŞI DEZBATERE

■ A fi liber înseamnă a-şi fi suficient sieşi?
■ Libertate, egalitate, fraternitate: există o legătura necesară între aceste trei exigenţe?
■ Putem să forţăm pe cineva să fie liber?
■ Ştiinţa mă face în mod necesar liber?
■ Trebuie să refuzăm orice libertate duşmanilor libertăţii?
■ A nega libertatea înseamnă a lua moralei orice semnificaţie?
■ Este constrângerea întotdeauna contrarul libertăţii?
■ Omul este liber sau trebuie să se străduiască să devină?
■ Desprindeţi interesul filozofic al următorului text procedând la studiul său sistematic:

„Cei mai mulţi par a crede că sunt liberi în măsura în care le este permis să se supună înclinaţiilor şi că ei abandonează independenţa lor în măsura în care sunt obligaţi să trăiască potrivit cu prescripţiile legii divine. Moralitatea, deci şi religia şi, fără restricţie, tot ce se referă la forţa sufletului, ei le iau ca greutăţi de care speră să scape după moarte, pentru a primi preţul servitutii, anume al moralităţii şi al religiei; şi nu numai această speranţă, dar mai ales teama că după moarte vor fi pedepsiţi prin chinuri groaznice, îi împinge să trăiască potrivit cu prescripţia legii divine, atât cât le permite micimea lor şi sufletul lor neputincios. Iar dacă oamenii nu ar avea această speranţă şi această teamă, dacă ei ar crede, din contră, că sufletele mor odată cu corpul şi că nenorociţilor istoviţi de povara moralei nu le rămâne nicio supravieţuire, ei ar reveni la firea lor, ar vrea să stăpânească totul potrivit cu înclinaţiile lor şi să se supună soartei mai degrabă decât lor înşile. Ceea ce nu-mi pare mai puţin absurd ca atunci când un om, pentru că nu crede că va hrăni veşnic corpul său cu alimente bune, ar prefera să-şi potolească foamea cu otrăvuri ucigătoare; sau, pentru că vede că spiritul nu este veşnic sau nemuritor, preferă să fie dement şi să trăiască fără raţiune: o absurditate atât de mare încât aproape că nu merită să o menţionăm.” (Spinoza)

CAPITOLUL 17
Problema lui Dumnezeu

Să vedem mai întâi ce anume acoperă conceptul

Einstein revenea în Statele Unite după o călătorie în Europa; pe aeroport un jurnalist l-a întrebat: „Maestre, credeţi în existenţa lui Dumnezeu?" Se zice că celebrul savant a răspuns: „Definiţi-mi mai întâi ce înţelegeţi prin Dumnezeu şi o să vă spun dacă cred în el". Răspunsul la întrebarea: „există Dumnezeu?" depinde de sensul care se dă cuvântului „Dumnezeu". În limbaj filozofic, răspunsul la întrebarea referitoare la **existenţă** depinde de reprezentarea pe care ţi-ai făcut-o despre **esenţă.**

Dialogul între cel care spune „Dumnezeu există" şi cel care spune „Dumnezeu nu există" este uneori un dialog al surzilor întrucât cei doi nu acordă aceeaşi semnificaţie cuvântului „Dumnezeu". Pe de altă parte însă, atunci când doi oameni susţin că Dumnezeu există, ei nu sunt neapărat de aceeaşi părere, deoarece cuvântul „Dumnezeu" poate trimite de partea unuia şi a celuilalt la idei foarte diferite.

Această dificultate preliminară ne permite cel puţin să excludem imediat din dezbaterea noastră un argument multă vreme clasic, argumentul **acordului universal.** Dumnezeu există, se spunea, pentru că aproape toate civilizaţiile, aproape toţi oamenii au crezut în el. Desigur, un atare argument nu ar prea fi – în orice împrejurare – demonstrativ, căci oamenii pot cădea de acord asupra unei erori ca şi asupra unui adevăr, şi uniformitatea unei credinţe nu garantează valoarea sa. În fapt însă nu există acord universal şi **acest termen unic „Dumnezeu" a acoperit şi acoperă încă cele mai diverse credinţe.**

Înainte de a angaja dezbaterea clasică „pentru sau împotriva existenţei lui Dumnezeu", trebuie să cunoaştem diferitele moduri de a-l concepe pe Dumnezeu. Va trebui de asemenea să dăm câteva indicaţii asupra a ceea ce se numeşte ateism care, în sens strict, nu este numai respingerea unei concepţii sau alteia despre Dumnezeu, ci respingerea tuturor concepţiilor despre Dumnezeu. Există aici într-adevăr o dificultate: se poate considera drept „atee" orice

filozofie care îl respinge pe Dumnezeu, chiar dacă, sub un alt nume, îi face loc? Şi poate fi considerat neateu un sistem sub motiv că în el figurează cuvântul Dumnezeu?

1. Diferitele concepte despre Dumnezeu; ateismul

1. Teismul tradiţional

Este concepţia despre Dumnezeu cea mai familiară pentru că aparţine marilor religii (iudaică, creştină, musulmană) „revelate". O găsiţi la Sfântul Augustin, la Sfântul Toma, la Descartes, Malebranche, Pascal, la filozofii creştini contemporani. Când Pascal opune Dumnezeului religiilor, „Dumnezeului lui Abraham, Isaac şi Iacob" pe „Dumnezeul filozofilor şi savanţilor" este vorba într-o mult mai mare măsură de o **opoziţie privind mijloacele de a-l cunoaşte pe acest Dumnezeu,** de a ajunge să-i afirmi existenţa **decât de o opoziţie asupra concepţiei despre Dumnezeu.** Metafizica se adresează, pentru a accede la Dumnezeu, doar raţiunii, în timp ce religia se bazează în mod esenţial – şi după unii în mod exclusiv – pe credinţa în **revelaţia** unui text sfânt. Aşadar, când vom trata despre mijloacele de a-l cunoaşte pe Dumnezeu să ţinem seama de această distincţie.

Un Dumnezeu transcendent

În concepţia teistă, Dumnezeu este înainte de toate creatorul universului. El este **transcendent** în raport cu lumea creată (adică exterior şi superior lumii). Este izvorul a tot ce există, principiul adevărurilor logice, al legilor naturii, izvorul suprem şi garanţia valorilor morale. Acest principiu este în general conceput ca **persoană,** ca Fiinţa perfectă, atotputernică şi infinit bună.

Dacă Dumnezeu, în această perspectivă, este o persoană, e vorba de o persoană transcendentă căreia, fără îndoială, ne putem adresa, dar pe care nu ne-o putem reprezenta în mod exact. Dumnezeu este **Fiinţa infinită şi misterioasă** care depăşeşte inteligenţa mea limitată de creatură.

Un Dumnezeu după chipul nostru?

Trebuie să deosebim cu grijă această definiţie a divinităţii dată de teologii şi filozofii teişti de imaginea „omenească, prea omenească”, pe care şi-o face mulţimea despre Dumnezeu, imagine naivă pe care gânditorii teişti sunt cei dintâi gata să o critice. Nimeni nu contestă că omul are o înclinaţie exagerată de a şi-l reprezenta pe Dumnezeu după asemănarea sa. Voltaire a spus-o într-o formulă pătrunzătoare: „Se spune că Dumnezeu l-a făcut pe om după chipul său. Omul i l-a restituit.” În secolul al VI-lea înainte de era noastră, Xenofan din Colofon remarca deja: „Etiopienii spun că zeii lor sunt cârni şi negri, tracii – că au ochii albaştri şi părul roşu. Dacă boii şi caii şi leii ar avea mâini, şi dacă – cu mâinile – ar şti să deseneze şi să plăsmuiască precum oamenii, caii şi-ar desena chipuri de zei asemenea cailor, boii asemenea boilor.”[286] Max Scheler va spune că „Dumnezeul lui Mahomed are ceva din fanatismul unui şeic obişnuit cu sălbăticia deşertului, iar Dumnezeul creştin al tinerelor popoare germanice aminteşte de un duce teuton cu ochi albaştri”.

De aceea mulţi filozofi teişti, insistând asupra faptului că Dumnezeu este mister, adaugă că orice reprezentare a lui Dumnezeu este zadarnică şi mincinoasă[287]. „Când vorbesc despre Dumnezeu, notează Gabriel Marcel, nu despre Dumnezeu vorbesc.”[288] Adesea, cei care se declară atei resping doar o imagine naivă şi antropomorfică a lui Dumnezeu. Ei refuză să creadă într-un zeu de vitraliu, într-un idol. Le Dantec remarca, de exemplu: „Atunci când mă declar ateu, vreau să spun doar că nu sunt deloc satisfăcut de ipoteza potrivit căreia legile naturii ar veni de la un Dumnezeu căruia i-am putea vorbi aşa cum vorbim unui om.” În acest sens, „ateii” ar fi uneori „oameni care refuză să recunoască pe Dumnezeu în imaginea mutilată care li se prezintă”. (Jules Lagneau)

Există însă, în fapt, şi alte atitudini filozofice decât teismul[289]. Vom examina succesiv panteismul, ateismul autentic (nu toţi ateii sunt credincioşi care se ignoră) şi religia idealistă a „zeului-valoare”.

2. Panteismul

Un Dumnezeu imanent

Etimologic, acest cuvânt înseamnă că totul *(pan)* este zeu *(theos)* sau că Dumnezeu este pretutindeni. Bineînţeles, nu trebuie să confundăm panteismul cu un fetişism politeist care ar vedea zei în toate obiectele, în toate animalele. Dimpotrivă, panteiştii sunt convinşi de unitatea fundamentală a universului. După ei însă nu trebuie să-l distingem pe Dumnezeu de lume. Dumnezeu nu este nici creator al lumii, nici exterior şi superior (transcendent) lumii. El se confundă cu lumea, sau lumea este în Dumnezeu, nu în afara lui. Panteiştii, care insistă mult asupra infinităţii divine, nu vor să admită un Dumnezeu creator. Dacă Dumnezeu este infinit, spun ei, el nu a putut crea o lume exterioară lui, căci, prin definiţie, infinitului nu i se poate adăuga nimic. Dacă un univers distinct de Dumnezeu se adaugă lui Dumnezeu, Dumnezeu plus universul ar face mai mult decât Dumnezeu. Un Dumnezeu creator nu ar putea fi deci infinit. A crede într-un Dumnezeu creator înseamnă a rosti o blasfemie împotriva infinităţii divine. Dacă Dumnezeu ar fi creat ceva în afara lui, el n-ar fi fost Totalitatea, Infinitatea absolută. Universul este deci în Dumnezeu, nu în afara lui: **Dumnezeu este imanent universului.**

Stoicii, Plotin, Spinoza

Astfel, stoicii susţineau că Dumnezeu este corp; dar acest mare corp al universului nu era constituit dintr-o materie inertă. Cosmosul era, dimpotrivă, o fiinţă vie al cărei suflet era Dumnezeu. Dumnezeu era sufletul lumii, raţiunea imanentă tuturor lucrurilor. Însuşi sufletul nostru nu are decât o parte din suflul divin.

În concepţia lui Plotin, filozof neoplatonician, existenţele particulare şi concrete nu sunt obiectul unei creaţii a lui Dumnezeu, ci mai curând o degradare a **unităţii divine.** Multiplul provine din Unu, nu prin creaţie ci prin dispersare în timp şi spaţiu. Devenirea, cursul schimbător al lucrurilor este o estompare treptată a Eternului.

Spinoza considera că realităţile concrete particulare se resorb prin deducţie în unitatea divină veşnică; lucrurile particulare nu sunt decât „modificări” ale lui Dumnezeu care se deduc din esenţa sa, aşa cum din ideea de triunghi se

deduce că suma unghiurilor sale este egală cu două unghiuri drepte. Existenţele finite nu sunt creaturi ale lui Dumnezeu ci **părţi din Dumnezeu,** „moduri finite ale substanţei infinite”. Dumnezeu sau natura *(Deus sive natura)* este substanţa infinită care are o infinitate de atribute dintre care cunoaştem doar două, întinderea şi gândirea. Omul este o parte din Dumnezeu. Sufletul său nu este decât o rază a gândirii infinite şi corpul său nu este decât un foarte mic fragment din întinderea infinită[290].

Panteismul hegelian

În secolul al XIX-lea panteismul se regăseşte, sub o formă nouă, la Hegel. În concepţia acestuia, Dumnezeu este acel spirit absolut, la început adormit în natură şi care se realizează progresiv în istorie pentru a nu se revela decât la sfârşit în toată plenitudinea şi strălucirea sa. **Dumnezeu nu este dat de la început, ci se realizează în etape prin operele culturii umane.** Dumnezeu este deci spiritul uman însuşi în progresul său, sau mai curând acea cunoaştere absolută, acea limită ideală către care tind cultura şi operele umane în dezvoltarea lor. Rolul tradiţional al transcendenţei, al lumii de dincolo, este asumat aici de către viitor. Nu există, astfel, adevărată transcendenţă: Dumnezeu este imanent istoriei. Nu există alte valori în afara acelora pe care le realizează istoria. Atunci când două popoare, două civilizaţii se află în conflict, poporul, civilizaţia care triumfă în fapt încarnează realmente un moment al devenirii spiritului. „Dreptul” se confundă cu forţa biruitoare, „valorile” cu ordinea lumii. Nu va exista, la sfârşitul istoriei, o judecată ultimă, care ar condamna unele popoare şi le-ar absolvi pe altele. Dumnezeu nu este un judecător transcendent, exterior şi superior istoriei. Dumnezeu este istoria însăşi, ceea ce se realizează în devenire: **„Istoria lumii este judecata de apoi a lumii”.** Totuşi, ceea ce este înfăptuit actualmente în univers, ceea ce triumfă în prezent, nu epuizează esenţa divină, pentru că Dumnezeu, propriu vorbind, nu este, ci va fi.

Plecând de la Hegel, această concepţie despre Dumnezeu va cunoaşte, în forme diverse, un foarte mare succes. Întreaga filozofie modernă a **progresului** se inspiră din sistemul hegelian. Îi mai găsim un ecou, adaptat la

gândirea creştină, în evoluţionismul lui Teilhard de Chardin, sau în aceste reflecţii ale poetului Rilke: „De ce n-am gândi că Dumnezeu este cel care va veni, care dintotdeauna trebuie să vină, că este viitorul, fructul împlinit al unui pom ale cărui frunze suntem noi? Nu crezi că tot ce se întâmplă este un început? Să nu fie începutul lui? Ce sens ar avea goana noastră dacă cel pe care îl căutăm ar aparţine deja trecutului?”[291]

Echivocul panteismului

În fapt panteismul hegelian este esenţial ambiguu şi poate fi interpretat în două moduri: ori acest Dumnezeu care se realizează nu este decât „categoria idealului” (Renan), care progresează necontenit în conştiinţa umană, şi atunci omul încetează de a fi o creatură pentru a deveni **cel prin care se realizează Idealul,** altfel zis **creatorul lui Dumnezeu însuşi;** ori Dumnezeu este **Idee virtual prezentă la începutul devenirii** a cărei fiecare etapă, departe de a se explica prin momentele anterioare, pregăteşte dimpotrivă ceea ce va urma, îndrumată pe ascuns de Ideea care nu se înstrăinează în istorie decât pentru a reapărea în conştiinţa „cunoaşterii absolute”.

Dar orice panteism, nu numai cel al lui Hegel, este echivoc. Panteismul este refuzul de a distinge între Dumnezeu şi lume. Or, lucrul acesta poate fi înţeles în două sensuri.

Fie că **numai Dumnezeu este real:** în termeni spinozişti, nu există decât „natura naturantă”, unitatea Substanţei; lumea concretă şi diversă în multiplicitatea ei, „natura naturată”, este doar aparentă. Acesta este panteismul asiatic pentru care numai Dumnezeu există cu adevărat, în timp ce lumea nu este decât un vis (această concepţie poate fi numită acosmism: cosmosul, lumea nu există).

Fie că, dimpotrivă, **„numai lumea este reală,** Dumnezeu nu este decât suma a tot ceea ce există”[292]. În acest caz Dumnezeu nu mai este decât un cuvânt menit să desemneze toate lucrurile, un cuvânt inutil, şi panteismul este doar un ateism deghizat. „Dacă totul este Dumnezeu, nimic nu este Dumnezeu.” Panteismul nu se deosebeşte, în fapt de

ateism decât în măsura în care păstrează, deşi slăbind-o, ceva din distincţia teistă între creator şi creatură. În concepţia stoicilor, sufletul lumii nu se contopeşte cu lumea. Sufletul lumii este ceea ce „vertebrează" lumea, îi dă structură şi viaţă. Plotin distinge între unu şi multiplu, multiplul nefiind creat de unu ci „decurgând" din acesta. La Spinoza, „natura naturată" este desfăşurarea „naturii naturante". La Hegel, cursul real, concret, al istoriei universale se distinge de Ideea care îl susţine şi îl explică, deşi Ideea nu se încarnează decât în mersul istoriei. Prinsă astfel între un teism atenuat şi un ateism pur şi simplu, soluţia panteistă comportă mereu aceeaşi ambiguitate.

3. Ateismul

Negarea materialistă a lui Dumnezeu

Este vorba de negarea completă a lui Dumnezeu: lumea nu a fost creată de o persoană transcendentă, ea nu provine nici dintr-o unitate imanentă, dintr-un principiu a cărui desfăşurare ar fi. Ea nu tinde către un scop, către o ţintă, stabilit dinainte drept capătul şi împlinirea sa. Materia nu are nevoie să fie explicată prin nicio cauză creatoare sau prin ceva asemănător. Materia este **eternă**[293]**,** ea nu are nici început nici sfârşit. Toate fenomenele din univers, şi în particular prezenţa omului şi istoria sa, se explică plecând de la legile dezvoltării materiei în mişcare. Omul apărut din materie ia progresiv cunoştinţă de ea şi nu există în univers niciun mister definitiv inaccesibil. Acesta este, în particular, punctul de vedere al marxiştilor. **Ateismul strict implică deci materialismul.**

4. Agnosticismul

Un Dumnezeu incognoscibil

Această expresie este adesea întrebuinţată pentru a-i desemna nu numai pe cei care consideră că nu ne putem face nicio idee despre Dumnezeu (Sully-Prudhomme îl definea pe Dumnezeu ca fiind „ceea ce-mi lipseşte pentru a înţelege ceea ce nu înţeleg"), dar şi pe cei care adaugă că nu se poate şti dacă Dumnezeu există sau nu. Spre deosebire de atei, agnosticii găsesc universul misterios. Că universul a fost

creat, că nu are nici început nici sfârşit, sunt lucruri la fel de incomprehensibile. Problema originilor şi a scopurilor ultime ne depăşeşte. Pozitivistul Littré spunea că absolutul este „un ocean pentru care nu avem nici barcă, nici velă”.

5. „Religia spiritului”

Dumnezeu ca sursă a adevărurilor şi valorilor

Unii filozofi numesc Dumnezeu însuşi spiritul uman, în măsura în care văd în el sursa adevărurilor şi valorilor. Această tradiţie este mai ales aceea a idealismului francez din secolele al XIX-lea şi al XX-lea a lui Jules Lagneau şi Léon Brunschvicg[294].

Putem rezuma astfel punctul de vedere al lui Lagneau: Dumnezeu nu există propriu-zis, **Dumnezeu este valoarea,** ceea ce trebuie să fie şi nu ceea ce este, o exigenţă şi nu o existenţă. Tot ce există este limitat, dependent, dar gândirea noastră se ridică la ideea de valoare absolută. A crede că Dumnezeu „există” este o blasfemie, înseamnă a-l fixa, a-l etala ca pe un lucru. Dumnezeu este valoare, nu existenţă. Existenţa ar fi pentru el un fel de impuritate. În concluzie, s-ar renunţa la existenţa lui Dumnezeu pentru a păstra divinitatea lui Dumnezeu.

Pe de altă parte, acest Dumnezeu-valoare nu ar putea fi negat fără contradicţie; căci cel care este destul de stupid pentru a spune „nu există valori”, gândeşte implicit că este valabil să spui că nu există valori şi **astfel, negând valoarea, în fapt o afirmă.** Orice gândire, atunci când se întoarce asupră-şi, când **reflectează asupra ei însăşi** descoperă că afirmaţia fundamentală şi primă a gândirii este aceea a valorii gândirii. Acest absolut al gândirii, descoperit prin reflexie, este Dumnezeu.

În concepţia lui Léon Brunschvicg, Dumnezeu este principiul adevărului şi dreptăţii imanent spiritului nostru. Contrar a ceea ce se spune adesea, acest idealism nu este un panteism, întrucât Dumnezeu nu este identificat cu natura. Spiritul nu are a da socoteală de materie, de existenţa lucrurilor, întrucât materia este inferioară spiritului, oarecum nedemnă de el. Dumnezeu nu este sursa existenţei ci a adevărurilor şi valorilor. Brunschvicg are în comun cu

panteismul tocmai refuzul de a vedea în Dumnezeu o transcendenţă şi o persoană. Dumnezeu este imanent spiritului nostru (şi nu o sursă misterioasă a spiritului, exterioară şi superioară lui). Dumnezeu, principiu al conştiinţei, nu este o persoană. Când se spune că Dumnezeu este iubire, nu trebuie să înţelegem prin aceasta că Dumnezeu este o persoană misterioasă care ne-ar fi creat şi ne-ar iubi, ci doar că Dumnezeu este „ceea ce iubeşte în noi", principiul spiritual al unei iubiri dezinteresate.

De aceea Brunschvicg nu vrea să fie considerat ateu. A refuza să crezi într-un Dumnezeu personal şi creator nu înseamnă, după el, a fi ateu, ci dimpotrivă a adopta o credinţă mai pură, credinţa în acel Dumnezeu lăuntric, în acel Dumnezeu-spirit, „simplu, sobru, căruia îi sunt refuzate în acelaşi timp strălucirea simbolurilor, tămâierile rugăciunilor, splendoarea pompelor liturgice". Dimpotrivă, consideră Brunschvicg, tocmai credinţa într-un Dumnezeu personal, creator, care răsplăteşte şi se răzbună este pătată de antropomorfism şi idolatrie; în măsura în care îi rămâne străin Dumnezeu-spirit, ea este atee.

După cum se vede, concepţiile pe care şi le-au făcut filozofii despre Dumnezeu sunt foarte diverse; pentru a discuta cu claritate despre problema tradiţională a existenţei lui Dumnezeu, trebuie să ştim deci despre ce concepţie asupra lui Dumnezeu vorbim. De aceea precizăm că, în paginile care urmează, va fi vorba despre teism, adică despre problema existenţei unui Dumnezeu creator şi transcendent, atotputernic şi perfect, fundament al legilor naturii şi al valorilor (logice, estetice, morale), a unui Dumnezeu personal, cel al marilor religii occidentale, al teologilor şi filozofilor teişti.

2. Punerea indirectă a problemei: vicleniile psihologismului

Există Dumnezeu?

Rar este pusă azi problema în acest mod direct: credincioşii şi necredincioşii deopotrivă, în loc să răspundă prin argumente la luarea de poziţie a adversarului, încearcă

mai degrabă să o năruie printr-o metodă indirectă, descoperind la originea afirmaţiei pe care vor să o critice prezenţa unor motive biologice, psihologice, sociale. O atare atitudine poate fi descrisă sub numele de „psihologism”.

Această „tactică” nu este nouă. Ea a fost întotdeauna practicată de apologeţi, mai ales de predicatori; în loc să discuţi direct argumentele necredinciosului, îi spui: tu refuzi să crezi în Dumnezeu din orgoliu, pentru că nu vrei să admiţi o existenţă superioară existenţei tale şi de care ai depinde. De asemenea, credinţa într-un judecător ar stânjeni satisfacerea pasiunilor tale dezordonate; Părintele Sertillanges declară, în *Catehismul necredincioşilor,* că „materialismul ateu are două avantaje: el face din univers o jucărie splendidă pentru orgoliul nostru şi o cloacă la dispoziţia pasiunilor noastre”. El citează aprobator formulele unui predicator elocvent care îl evoca pe „ateul petrecăreţ care scormoneşte cu râtul prin băltoacă fără să vadă la fund imaginea cerului”!

Argumentarea lui Nietzsche

Această metodă de discuţie este larg folosită şi de către necredincioşi. Toată lumea cunoaşte critica creştinismului propusă de Nietzsche: **sclavii, cei învinşi în viaţa de-aici sunt cei care au inventat lumea de dincolo pentru a-şi compensa mizeria.** Ei au imaginat false valori pentru a se consola de neputinţa participării la valorile autentice, la valorile stăpânilor şi ale celor puternici. Ei au născocit mitul salvării sufletului pentru că le lipsea sănătatea trupului. „Au inventat o altă lume, ca s-o poată calomnia şi murdări pe cea de-aici.” Au născocit ficţiunea „păcatului” pentru că nu puteau lua parte la bucuriile pământeşti ale satisfacerii depline a instinctelor.

Argumentarea marxistă

Dar critica psihosociologică a atitudinii religioase fusese inaugurată de Ludwig Feuerbach şi Karl Marx. Feuerbach a transpus într-o perspectivă materialistă tema hegeliană a înstrăinării. În concepţia lui Hegel, Ideea (Dumnezeu dacă vreţi) se ascunde, se înstrăinează temporar în istorie înainte de a se revela pe deplin. Pentru Feuerbach, dimpotrivă, omul este cel care proiectează în cer – desprinzându-l,

înstrăinându-l de sine – visul de dreptate pe care nu-l poate realiza pe pământ. Dreptatea, iubirea, înţelepciunea sunt atributele conştiinţei umane, reprezintă idealul uman, proiectat în mod „fantastic” în Dumnezeu: „zeii sunt dorinţele omului realizate”, spune el, şi adaugă această formulă frapantă, pe care Marx o admira: „Omul sărac are un zeu bogat.” Dumnezeu nu este astfel decât o proiecţie imaginară a omului „deposedat de ceva care îi aparţine prin natura sa în folosul unei realităţi iluzorii”. A nega existenţa lui Dumnezeu şi a lumii de dincolo nu înseamnă deci, pentru om, decât a-şi redobândi un bun propriu.

Marx adoptă temele lui Feuerbach precizându-le: valorile umane sunt batjocorite pe pământ datorită exploatării omului de către om; ele sunt proiectate atunci în cer sub forma unor mituri religioase, religia fiind, după Marx, **„opiul poporului, inima unei lumi lipsite de inimă”**[295]**.** Exploatatorii promiteau în cer bunuri de care îi privează pe exploataţi aici pe pământ.

De la Durkheim la Freud

Dar necredinciosul găseşte la dispoziţia sa multe alte sisteme de critică indirectă. El se poate adresa lui Freud care îl va face să vadă în credinţa în Dumnezeu un transfer al sentimentului filial, o întoarcere nostalgică la copilărie sub protecţia unui tată drept, bun şi atotputernic: „Moartea tatălui este naşterea lui Dumnezeu.” Necredinciosul poate prelua de la Bergson o critică, pe care autorul celor *Două izvoare ale moralei şi religiei* o rezerva, de altfel, explicării religiilor statice, religiilor primitive fixate în formele lor sociologice: teama de moarte ar genera la fiinţa conştientă o angoasă compensată de credinţa într-o viaţă viitoare; teama de eşec ar fi compensată de credinţa într-o providenţă binevoitoare. Credinţele religioase ar fi doar o reacţie de apărare a instinctului împotriva a ceea ce ar putea avea deprimant (teamă de moarte, descurajare cauzată de imprevizibil) luciditatea inteligenţei. Religia ar fi atunci nu un moment în viaţa spiritului ci un instrument în serviciul instinctului vital. Mitologia religioasă n-ar avea valoare de adevăr ci ar fi o funcţie biologică[296]. Aceasta ar fi funcţia fabulatorie pe care Bergson o vedea activă în religiile primitive.

În sfârşit, necredinciosul ar putea găsi argumente la Durkheim *(Formele elementare ale vieţii religioase)* şi ar spune teistului: sub numele simbolic de Dumnezeu tu devii conştient de societatea care te depăşeşte, te înalţă deasupra ta (în ceremoniile vieţii colective individul se simte pătruns de o influenţă care reconfortează şi însufleţeşte).

Ambiguitatea psihologismului

Ce să gândim despre psihologism? Orice psihologism – cel al predicatorilor ca şi cel al necredincioşilor – „refuză, cum spune Jean Lacroix, să opună argumentelor argumente, nu încearcă să slăbească direct un sistem prin argumente raţionale, ci să-l facă să se năruie punând în evidenţă fundamentele sale biologice, psihologice şi sociale".

Psihologismul lasă astfel nerezolvată problema metafizică. Fără îndoială, această metodă critică este fecundă dacă o aplicăm nouă înşine, pentru a ne purifica opţiunile metafizice de toate mobilurile sentimentale sau sociologice care s-ar putea infiltra efectiv în ele. Dar semnificaţia metodei este pur psihologică. S-ar putea într-adevăr ca dl. Dupont să fie ateu pentru a se deda nestingherit pasiunilor sale; şi s-ar putea ca dl. Durand să fie credincios pentru că îi e teamă de moarte. Aceasta ne spune multe lucruri despre domnii Dupont şi Durand, dar nu ne ajută cu nimic **să rezolvăm problema lui Dumnezeu.** Şi e timpul să punem direct această problemă, ascultând argumentele tuturor părţilor[297].

3. Punerea directă a problemei: există Dumnezeu?

Vom examina aici diferitele argumente propuse în favoarea existenţei lui Dumnezeu. Vom indica şi criticile pe care necredincioşii le adresează acestor argumente; expunerea noastră se va strădui să rămână obiectivă şi să nu trădeze gândirea nici a unora, nici a celorlalţi. Am dori numai să propunem aici cititorului o informaţie sumară dar precisă, capabilă să-i călăuzească reflecţiile personale.

1. Dumnezeu, cauză a lumii

Dumnezeu – cauză primă

Acest argument poate fi prezentat sub două forme concrete. Fie că Dumnezeu este considerat cauză ultimă a fenomenelor: fiecare fenomen are o cauză, această cauză are altă cauză, aceasta la rândul ei alta, dar trebuie să ne oprim undeva şi să admitem o cauză primă a fenomenelor, care este Dumnezeu. Fie că este considerat – în termenii pe care Toma d'Aquino îi împrumută de la Aristotel – „primul motor al universului". În lume există mişcare: de exemplu, embrionul devine un adult. El era un adult „în potenţă" şi va deveni un adult „în act". În orice moment, în lume, ceea ce era virtual, ceea ce era „în potenţă" devine „actual", real. A pune în mişcare înseamnă a face să se treacă de la potenţă la act; a fi mişcat, înseamnă a suferi această transformare, această trecere. Corpul care este mişcat transmite mişcarea sa unui alt corp. Este însă necesar să admitem, la origine, un izvor al mişcării. Cum spune Toma d'Aquino: „Trebuie să ajungem la un prim motor care să nu fie mişcat de nici un altul şi toată lumea înţelege că acesta este Dumnezeu."

Se poate spune, şi mai general, că universul nu conţine, în sine însuşi, raţiunea sa de a fi, că este **contigent.** Ne putem întreba: „De ce există ceva mai degrabă decât nimic?" Răspunsul la această întrebare ar fi tocmai că **Dumnezeu este Fiinţa necesară** în care lumea îşi află justificarea şi raţiunea de a fi.

Acestor argumente le-au fost adresate diverse critici. Argumentul primului motor pare unora foarte demodat: într-adevăr Aristotel şi Toma d'Aquino[298] par a presupune că numai imobilitatea este normală, naturală, în timp ce mişcarea are nevoie de o explicaţie. Oare fizica nu prezintă altfel lucrurile începând din secolul al XVII-lea? Noi admitem – acesta este **principiul de inerţie** – că un corp în repaus rămâne în repaus şi un corp în mişcare uniformă îşi conservă mişcarea, dacă nu intervine niciun alt factor pentru a-i modifica starea de repaus sau de mişcare. Mişcarea uniformă este deci la fel de naturală ca şi repausul. Pentru dinamica modernă repausul este un caz particular al mişcării. Argumentul lui Aristotel este pre-galileian.

Critica kantiană

Argumentul prin cauzalitate (Dumnezeu invocat pentru a închide, sau mai degrabă pentru a inaugura seria cauzelor şi efectelor) a fost criticat de Kant. După Kant, raţiunea se poate folosi de principiul, de „categoria" cauzalităţii într-un mod legitim şi într-un mod nelegitim. Dacă spun că încălzirea unei bare de metal este cauza dilatării acesteia, mă folosesc în mod legitim de categoria de cauză, într-adevăr, cele două fenomene, încălzirea şi dilatarea, sunt **date în experienţă,** şi mintea omenească nu mai are decât să le lege prin categoria de cauzalitate. Dar atunci când raţiunea susţine că Dumnezeu este cauza lumii, un singur termen al acestei relaţii – lumea – este un dat al experienţei, pe când celălalt, Dumnezeu, este **în întregime presupus.** Raţiunea are două fapte date în experienţă, dar nu are dreptul să abuzeze de categoria de cauză, pentru a imagina ceva în afara fenomenelor, a experienţei reale[299]. Principiul cauzalităţii este o invitaţie la descoperire, nu o promisiune de a inventa. Cum spunea un interpret al lui Kant: „Avem dreptul să căutăm cauzalitatea în lume, nu avem dreptul să inventăm o cauzalitate a lumii."

Brunschvicg a formulat o critică asemănătoare: de ce există lumea? Este invocat Dumnezeu. Dar exigenţele principiului de cauzalitate nu ne-ar impune oare să căutăm o cauză a lui Dumnezeu? „Existenţa unui creator necreat este în contradicţie flagrantă cu principiul în numele căruia ne închipuim a fi reuşit să facem ca din neant să apară cauza primă." Dacă acceptăm un Dumnezeu fără cauză, nu putem la fel de bine, şi mai simplu, să acceptăm o lume fără cauză?

2. Dumnezeu, izvor al ordinii lumii

Finalitate şi providenţă

Acesta este un argument foarte vechi şi foarte cunoscut. Nu pare lumea a fi opera unei inteligenţe suverane?[300] Frumuseţea unei flori, a unui peisaj rezultă oare dintr-o asamblare fortuită? Formarea organelor fiinţelor vii, a ochiului de exemplu (în care se asociază armonios un aparat optic şi un aparat nervos), poate fi oare datorată hazardului, adică întâlnirii accidentale a unor cauze mecanice care nu ar urmări niciun scop? Fără îndoială, matematicienii pot

răspunde că toate combinaţiile sunt teoretic posibile şi că oricare dintre ele se poate realiza. De exemplu, maimuţe dactilografe care ar lovi la nimereală semnele unei maşini de scris ar putea recompune din întâmplare textul *Iliadei.* Dar această posibilitate teoretică este o improbabilitate practică. În fapt, ordinea lumii ar cere o cauză primă inteligentă, care ar grupa în direcţia unui scop condiţiile de existenţă ale tuturor fenomenelor. Acesta este argumentul prin finalitate sau, cum se spune (utilizând cuvântul grec *telos* care semnifică „scop, ţintă") argumentul teleologic"[301].

Notăm că acest argument se sprijină nu numai pe existenţa unei finalităţi interne (armonie a structurii interne a fiecărui organism) dar şi pe existenţa unei finalităţi externe (toate părţile universului create unele pentru celelalte; în particular, totul ar fi făcut în vederea omului, rege al creaţiei). Argumentul presupune deci nu doar că lumea este organizată după un plan, ci şi că această organizare este perfectă, că această ordine este dreaptă şi bună. Cum se spune în textul *Facerii:* „Şi a privit Dumnezeu toate câte a făcut şi iată că erau foarte bune."

Problema răului

Argumentul întâlneşte atunci o dificultate majoră cunoscută sub numele de problema răului. Nu există în natură suferinţă şi dezordine? Nu sunt creaturile vii înzestrate pentru luptă cu arme ofensive şi defensive, pitoreşti şi redutabile? Dacă florile sunt făcute ca să ne încânte ochii, la ce servesc viruşii care ne aduc suferinţă, boală şi moarte?

În versuri care anticipează inspiraţia unui Jacques Prévert, Victor Hugo declara:

„Lumea e o sărbătoare ce colcăie de crime
Şi creaţia se devoră în familie."

Brunschvicg vorbea de un „zeu artist" în sensul neronian al cuvântului (Nero se pretindea artist şi contempla cu admiraţie spectacolul incendierii Romei). Dar această problemă redutabilă a răului nu a găsit niciodată o expresie atât de emoţionantă şi profundă ca în Biblie, în cartea lui Iov: „Omul, născut din femeie, trăieşte puţine zile. Precum floarea se naşte şi este tăiată." În general, problema răului este pusă

sub forma unei dileme: ori Dumnezeu este atotputernic, şi în acest caz ar fi putut să elimine răul, dacă ar fi vrut. El nu a vrut acest lucru, deci nu este de o bunătate absolută. Ori Dumnezeu, în bunătatea sa desăvârşită, ar fi vrut să elimine tot răul; dacă nu a făcut-o, înseamnă că nu a putut. Dat fiind că răul există, cum poate fi Dumnezeu în acelaşi timp infinit bun şi atotputernic?

Teodiceea: este omul răspunzător de rău?

Teologii s-au străduit să-l spele pe Dumnezeu de dubla bănuială de neputinţă şi de răutate. Ei s-au făcut avocaţii lui Dumnezeu: acesta este obiectul teodiceei.

Pentru a-l spăla pe Dumnezeu de orice bănuială, nu este oare cel mai simplu să admitem că răul provine din greşeala omului, fie direct (când omul este răspunzător de răul pe care îl face altor oameni), fie indirect (Dumnezeu îl pedepseşte pe om pentru păcatele sale)?

Dar în toate acestea nu omul este cel care proiectează propria sa psihologie asupra universului? Aceasta era părerea lui Spinoza care scrie în *Adaos*-ul la partea I a *Eticii:* „Oamenii săvârşesc totul în vederea unui scop, adică pentru folosul pe care doresc să-l obţină (...). Cum ei găsesc în ei înşişi şi în afara lor multe mijloace care contribuie la obţinerea propriului folos, ca, bunăoară, ochii pentru a vedea, dinţii pentru a mesteca, plantele şi animalele pentru hrană, soarele pentru a-i lumina, marea pentru a hrăni peştii, şi altele asemenea, ei socotesc toate lucrurile naturale ca mijloace pentru folosul propriu (...). După ce au socotit lucrurile ca mijloace, ei n-au mai putut să creadă că ele s-au făcut singure, ci au trebuit să conchidă, plecând de la mijloacele pe care ei obişnuiesc a le pregăti, că există unul sau mai mulţi cârmuitori ai naturii care poartă de grijă tuturor lucrurilor în favoarea omului şi au făcut totul spre folosul său (...). Printre atâtea lucruri din natură care le sunt prielnice, oamenii au trebuit să găsească şi destule lucruri neprielnice, cum sunt furtunile, cutremurele, bolile etc. şi au crezut că acestea s-au întâmplat fiindcă zeii s-au mâniat pe oameni din cauză că au fost jigniţi de ei sau fiindcă au pângărit cultul lor. În ciuda dezminţirilor zilnice pe care le dă experienţa, arătând printr-un număr nesfârşit de exemple că lucrurile prielnice şi neprielnice li se întâmplă

deopotrivă şi celor evlavioşi, şi celor neevlavioşi, ei nu s-au lepădat de o prejudecată învechită."

Păcatul originar

Problema era deja pusă cu multă forţă în Biblie: copleşit de suferinţă, Iov nu crede că l-a ofensat pe Dumnezeu, nici că ar fi făcut vreo nedreptate. Nefericirile sale i se par deci nejustificate, scandaloase. De ce suferă cel drept dacă Dumnezeu este bun?

Pascal va răspunde că păcatul originar, păcatul lui Adam, a tulburat armonia iniţială a creaţiei. Şi noi, fii ai lui Adam, purtăm povara acestui păcat. În ce sens să înţelegem acest lucru? Putem considera mai întâi că, urmare a legilor naturii, noi suferim consecinţele acestui păcat îndepărtat. Dar cum a putut Dumnezeu să vrea ca nevinovatul să fie lovit? Trebuie să admitem atunci că moştenim nu numai consecinţele păcatului originar, ci şi **responsabilitatea lui Adam.** „Trebuie, spunea Pascal, **că ne naştem vinovaţi** – altminteri Dumnezeu ar fi nedrept." Dar ce sens poate avea expresia: a moşteni o responsabilitate? Brunschvicg descoperea aici o **confuzie între biologic şi spiritual.**

Răul este iluzia unui spirit finit?

În fapt, teodiceei îi rămâne o scăpare: să spună că răul nu este decât o aparenţă, o iluzie care înşală spiritul nostru mărginit.

Leibniz, cum se ştie, a recurs la această soluţie: **răul este relativ, el nu are sens decât în funcţie de bine, a cărui strălucire o pune în evidenţă.** În tabloul pictorului, bunăoară, umbrele pun în valoare luminile. Şi dacă suntem izbiţi de disonanţele din univers, este pentru că nu auzim în totalitatea ei simfonia cosmică. Totalitatea e cea care justifică fiecare eveniment din lume. Noi suntem şocaţi pentru că nu vedem decât un aspect al tabloului, decât un detaliu căruia numai ansamblul îi dă sens. Acest „optimism" leibnizian a fost energic criticat, în general, adversarii săi îl tratează cu ironie mulţumindu-se – precum Voltaire în *Candide* – să amintească toate mizeriile lumii şi să le pună în valoare pe cele mai revoltătoare. Deja pe vremea lui Leibniz, Malebranche observa că nu înţelege cum nişte monştri de felul copiilor lipsiţi de creier puteau face să iasă în relief muzica

universului, deoarece nu trăiesc de regulă decât câteva zile şi „nu sunt văzuţi decât de mamele lor şi de moaşe”. Asemenea critici nu răspund argumentelor lui Leibniz, care explică aparenţa răului prin ignoranţa noastră. Este însă adevărat că a invoca ignoranţa nu înseamnă a da o justificare pozitivă.

Răul nu există

Soluţia lui Toma d'Aquino şi a unor neotomişti este interesantă, în concepţia lor, răul nu există în sens strict. Căci răul este negaţie. Surditatea este un rău, dar este absenţa auzului. Cecitatea este o infirmitate tristă, dar este absenţa vederii. La fel, păcatul nu se află niciodată în ceea ce facem, ci în ceea ce neglijăm. Tot ce există, întrucât există, este bun, şi răul este întotdeauna absenţa existenţei. Jacques Maritain spune că răul este „lepra absenţei” şi Părintele Sertillanges, reluând o formulă a lui Nietzsche, spune că „diavolul nu este decât trândăvia lui Dumnezeu”.

Dar de ce acest neant? De ce absenţă, vid în plenitudinea fiinţei? Răspunsul la această întrebare, imposibil într-un sistem panteist, este destul de uşor în perspectiva creaţionistă. Lumea nu este Dumnezeu, lumea este creată, ceea ce implică limite, o franjă de neant. În *Contemplaţii,* Victor Hugo spune că Dumnezeu a creat lumea:

„El a făcut-o luminoasă, bună, somptuoasă, minunată
Dar imperfectă; altfel, la aceeaşi înălţime
Creatura fiind egală cu Creatorul
Această perfecţiune în Infinit pierdută
S-ar fi amestecat şi contopit cu Dumnezeu
Şi creaţia, ajutată de lumină,
S-ar fi întors în El şi n-ar fi existat”

Răul s-ar explica deci, în definitiv, prin aceea că lumea nu este Dumnezeu. Dacă justifică **limitele** noastre (bunăoară noi nu avem un spirit infinit), această teorie explică însă mai puţin bine **suferinţele** noastre **pozitive.** Nu ar fi stat în puterea lui Dumnezeu ca – rămânând creaturi limitate – să avem parte totuşi de mai puţină suferinţă?

Abandonarea teodiceelor

Aşa se face că toate teodiceele sunt azi întrucâtva demodate. Credinciosul va recunoaşte simplu că răul este un

mister dureros pe care credinţa îl ajută să-l suporte, dar a cărui cheie nu o deţine. Această poziţie slăbeşte, de altfel, în mod deosebit demonstrarea existenţei lui Dumnezeu prin finalitatea şi ordinea lumii – în măsura în care este recunoscută prezenţa reală a răului în lume.

Pentru ateu, problema răului nu se pune cu toată rigoarea. Cum au remarcat cu pertinenţă unii teologi, ateul ar fi inconsecvent dacă ar reproşa mizeriile lumii unui Dumnezeu – în care nu crede. Cel mult, ateul ar putea relua formula celebră a lui Stendhal: **„Singura scuză a lui Dumnezeu este că nu există."**

3. Argumentul ontologic

Acest argument a fost expus în secolul al XI-lea de către sfântul Anselm şi reluat de Descartes în *Meditaţia a cincea.* El constă în a deduce existenţa lui Dumnezeu plecând doar de la ideea de Dumnezeu. Îl putem exprima foarte simplu sub forma următoare: deţin ideea unei Fiinţe perfecte. Or, dacă această Fiinţă nu ar exista, nu ar fi perfectă. Deci, ea există. Altfel spus: am ideea de fiinţă infinită, care are toate perfecţiunile, existenţa este una dintre ele, trebuie deci ca ea să existe.

Sfântul Anselm criticat de sfântul Toma

Argumentul sfântului Anselm a fost criticat în secolul al XIII-lea de sfântul Toma d'Aquino. Nu avem dreptul, spune sfântul Toma, să conchidem de la o idee la o existenţă, de la un simplu **concept** la o **fiinţă** reală. Ar însemna să se treacă în mod abuziv de la **logică** la **ontologie.** De exemplu, îţi poţi imagina mental insule fericite, zâne sau spiriduşi. Nu este decât o idee şi ideea nu implică existenţa obiectului său. Insulele fericite nu există, chiar dacă le visezi. Fără îndoială ideea de perfecţiune nu este o idee ca celelalte; ea este ideea absolutului, a unei Fiinţe care are toate atributele posibile. Şi trebuie să fim de acord că **ideea de Fiinţă perfectă implică ideea de existenţă a Fiinţei perfecte.** Dar acest raţionament nu ne-a făcut să ieşim din domeniul ideilor şi nu dovedeşte defel că Dumnezeul perfect există.

Descartes criticat de Kant

Kant a reluat critici asemănătoare împotriva argumentului ontologic al lui Descartes. Existenţa, spune Kant, nu este o perfecţiune, nu este un concept, nu este un atribut al obiectului alături de altele. Nu există diferenţă între conceptul de „o sută de taleri" din imaginaţia ta şi conceptul de „o sută de taleri" care există realmente în buzunarul tău. Numai că, într-un caz, cei o sută de taleri nu există, iar în celălalt caz există. Iar o existenţă nu este ceva care se defineşte, care se deduce, ci ceva care se constată. Dacă spun „acest scaun există", faptul de a exista nu se deduce din definiţia scaunului. Nu pot infera prin analiză existenţa scaunului din definiţia sa. Existenţa adaugă la concept propria sa realitate. Kant exprimă acest lucru spunând că o judecată de existenţă nu este niciodată analitică, ci întotdeauna sintetică.

Este oare decisivă critica kantiană împotriva argumentului cartezian? S-a contestat acest lucru. Mai curând decât să deducă existenţa Fiinţei perfecte în definiţia sa, Descartes face experienţa, în propria sa gândire, a unui infinit care îl depăşeşte. El nu pleacă de la o esenţă abstractă pentru a deduce din ea în mod abuziv o existenţă, ci descoperă în gândirea sa **prezenţa** unui infinit.

Numai că, astfel prezentat, argumentul pierde o parte din semnificaţia lui. Căci acest infinit pe care îl întâlnesc nu îmbracă în mod necesar forma unui Dumnezeu personal.

4. Argumentele moralei

O exigenţă morală

Mulţi văd în afirmarea existenţei lui Dumnezeu într-o mult mai mare măsură o exigenţă morală decât o exigenţă logică. Numai credinţa în Dumnezeu, spun ei, dă sens vieţii noastre şi satisface pe deplin conştiinţa noastră morală[302].

Kant, bunăoară, deşi a criticat sever argumentele tradiţionale ale existenţei lui Dumnezeu, ajunge să postuleze această existenţă din consideraţii de ordin moral. Condiţiile de viaţă în această lume riscă să-l descurajeze pe omul de bine: adeseori, oameni foarte necinstiţi se bucură de o mare prosperitate, în timp ce oameni care s-au supus întocmai imperativului datoriei nu sunt scutiţi de nefericire. Kant

postulează deci un Dumnezeu justiţiar care ar îndrepta această dezordine în lumea de dincolo şi ar restabili **armonia râvnită între fericire şi moralitate,** pedepsind pe cei „răi” şi recompensând pe cei „buni”.

Acest postulat îl îngrijora pe Brunschvicg. Nu riscă el să compromită puritatea vieţii morale, reintroducând în mod indirect preocuparea pentru fericire, pentru interesul sensibil, pentru recompensă? Oare Kant, care a insistat atât de mult asupra autonomiei vieţii morale, asupra independenţei sale faţă de orice consideraţie empirică, nu se trădează pe el însuşi? Fără îndoială, nu este vorba pentru el de a întemeia viaţa morală pe speranţe metafizice, ci, dimpotrivă, de a postula o metafizică plecând de la date ale conştiinţei morale. Totuşi acest apel la Dumnezeul justiţiar nu este lipsit de orice echivoc.

Izvorul ideii de perfecţiune

Reflecţiile lui Descartes asupra ideii de perfecţiune sunt – pe plan pur filozofic – mai profunde. Se ştie că *Meditaţiile* lui Descartes pleacă de la îndoială: or, a te îndoi înseamnă a-ţi recunoaşte limitele, a te considera imperfect în funcţie de un ideal de perfecţiune de care spiritul nostru devine conştient. De unde poate veni acest ideal de perfecţiune? Nu de la lumea de care încă mă îndoiesc, nici de la mine însumi, ale cărui limite le simt pretutindeni. Nu poartă el mărturia prezenţei – în mine – a ceva care mă depăşeşte? Nu este această contradicţie între fiinţa mea finită şi absolutul exigenţelor mele o cale către Dumnezeu? „Omul, spunea un romancier contemporan, este prea mare pentru el însuşi.” Idealul care sălăşiuieşte în conştiinţa sa – şi care totuşi o depăşeşte – atestă poate prezenţa lui Dumnezeu. Dar o atare exigenţă rămâne încă foarte vagă. Şi mulţi credincioşi apreciază că meditaţia filozofică nu poate fi decât o prefaţă la recunoaşterea lui Dumnezeu. Aceasta ar cere o atitudine diferită, „de alt ordin”, spusese Pascal, pe care o numim credinţă.

5. Problema credinţei

Credinţa şi raţiunea

În concepţia lui Sören Kierkegaard (care reprezintă aici o poziţie extremă), credinţa se situează pe un cu totul alt plan decât raţiunea, şi chiar respinge în mod absolut raţiunea. Kierkegaard este foarte ostil teologiei savante; el opune simplelor aproximaţii ale cunoaşterii raţionale certitudinea trăită a credinţei, opune obiectivităţii raţionale decizia personală a credinţei. „Credinţa, scrie el, **nu are nevoie de argumentaţie, pe care trebuie s-o considere drept duşmanul său."**

Dar această poziţie este greu de susţinut. În fapt, credinţa nu se prezintă niciodată ca o crezare vagă, ca un teism abstract, ci **ca fiind îmbrăţişarea unei religii revelate.** Kierkegaard, de exemplu, are credinţă – adică are încredere – în ceea ce se istoriseşte în Evanghelii. El are credinţă în Isus Cristos. În acest fel, credinţa – acceptând conţinutul unei revelaţii – face loc cunoaşterii. Kierkegaard admitea că creştinul trebuie cel puţin să fie sigur că Isus a existat, ceea ce înseamnă, cum remarcă pe bună dreptate Étienne Gilson, să adaugi o bună doză de „cunoaştere" la credinţa pură şi simplă. De altfel, la acest nivel se iese din metafizică pentru a pune problemele pe planul istoriei. Valoarea „cărţilor sfinte" trebuie să fie apreciată, ca în cazul oricărui text din trecut, după criteriile metodei istorice. Dar este oare posibil, într-o asemenea materie, să foloseşti metoda istorică fără o idee preconceptă, fără un gând disimulat? De pildă, necredinciosul va reproşa credinciosului că acceptă ca mărturie valabilă istorisiri despre miracole (în vreme ce, dacă ar fi vorba de un text „profan", şi unul şi celălalt ar socoti că povestirea unui miracol trebuie respinsă ca mitologică). Credinciosul va răspunde necredinciosului că nu trebuie respinsă *a priori* noţiunea de miracol, căci asta ar însemna să conchizi înainte de a fi analizat.

Pariul

La acest nivel orice discuţie devine inutilă şi unii vor considera că atât credinţa, cât şi necredinţa nu pot constitui decât obiectul unei opţiuni libere, al unui „pariu" în felul lui Pascal. Dar oricare ar fi valoarea pariului[303] şi obiecţiile pe care le ridică forma şi conţinutul său, este adevărat că actul de a paria şi însăşi punerea de către om a acestei probleme a

lui Dumnezeu dovedesc incontestabil o exigenţă şi un apel: „Nu m-ai căuta, spune Dumnezeul lui Pascal, dacă nu m-ai fi găsit.” În măsura în care este depăşire, transcendenţă, apel la o „su-praexistenţă”, conştiinţa umană nu revelează oare, în ea însăşi, chiar atunci când ar proclama absenţa lui Dumnezeu, Prezenţa Lui ascunsă?

Cum scrie admirabil Étienne Souriau: „În acest mod de existenţă în care se efectuează concret efortul nostru în desfăşurarea lui temporală şi istorică, ni se arată dosul tapiseriei, unde se află nodurile, rugozităţile, destrămăturile, incoerenţele fragmentare. Dar urzeala nu este absolut opacă. Umbre şi lumini o străbat în chip tainic, făcând-o uneori îndeajuns de translucidă ca să se poată întrezări fugitiv în transparenţă lucrul uimitor care este de cealaltă parte.” *(L'Ombre de Dieu.)*

IDEILE ESENŢIALE

Teismul afirmă existenţa unui Dumnezeu transcendent, creator atotputernic, conceput ca o persoană perfectă. Invocat drept cauză necesară a lumii contingente, drept providenţă care explică ordinea lumii şi mai ales evoluţia ei (pe firul timpului are loc o creştere a informaţiei), acest Dumnezeu este negat de către *atei* şi neafirmat de către *agnostici.* Ateul opune invocării providenţei realitatea scandaloasă şi enigmatică a răului din lume. Există azi, în fapt, două forme de ateism: un ateism clasic care pretinde că respinge „demonstraţiile" existenţei lui Dumnezeu, că distruge argumentaţia teistă; şi pe de altă parte, un ateism mai modern care îl respinge pe Dumnezeu nu ca pe o conjectură neverosimilă, ci ca pe rivalul scandalos al libertăţii umane: Nietzsche proclamă simultan „moartea lui Dumnezeu" şi apariţia supraomului. Pentru „a deveni ceea ce este", a se realiza deplin, omul puternic şi liber respinge fantoma unui stăpân şi judecător. Pentru *panteişti,* Dumnezeu nu este un stăpân transcendent, ci este imanent naturii. Panteismul care afirmă literalmente că „totul este Dumnezeu" refuză să distingă între Dumnezeu şi lume, ceea ce poate avea sensul unui misticism (numai Dumnezeu este real, lumea nu este decât o iluzie) sau sensul unui simplu ateism deghizat (numai lumea este reală, cuvântul „Dumnezeu" nu este decât o etichetă pusă asupra lumii). Unii filozofi raţionalişti din secolul al XIX-lea (Lagneau) sau din prima jumătate a secolului XX (Brunschvicg, Alain) şi-l reprezintă altfel pe Dumnezeu. Dumnezeu este *valoarea,* ceea ce trebuie să fie, şi nu ceea ce este, o exigenţă şi nu o existenţă. Existenţa ar fi pentru el un fel de impuritate. Se renunţă astfel la existenţa lui Dumnezeu pentru a salva divinitatea lui.

Se cuvine ca Dumnezeului filozofilor şi savanţilor să i-l opunem pe Dumnezeul credinţei care este afirmat nu printr-o argumentaţie, ci printr-un *act de credinţă,* de încredere într-un mesaj revelat în cartea sfântă (Biblia, Coranul, sau Vedele).

La Dumnezeu se poate ajunge şi prin *pariu,* nu întocmai pariul lui Pascal (alterat de îngrozitoarea teamă de infern – nu

de neant – care se disimulează în el), ci pariul sensului împotriva nonsensului: „Dacă aş avea dovada că Dumnezeu nu există, spunea Părintele Valensin, n-aş regreta că am crezut în el; aş gândi că mi-am făcut o onoare crezând în el, că dacă Universul este ceva stupid, cu atât mai rău pentru el; că greşeala nu este în gândul meu că Dumnezeu există, ci în Dumnezeu că nu există.”

LECTURI

ALAIN, *Les Dieux,* Gallimard.
CAILLOIS, R., *L'Homme et le sacré,* Idées, Gallimard.
DESCARTES, R., *Meditaţii metafizice,* III şi IV, trad. rom., Crater, Bucureşti, 1993.
ELIADE, M., *Sacrul şi Profanul,* trad. rom., Humanitas, 1992,
FREUD, S., *Viitorul unei iluzii.*
HUME, D., *Dialogurile despre religia naturală,* J. J. Pauvert.
KANT, *Critica raţiunii pure: Dialectica transcedentală,* cartea a doua, trad. rom., Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969.
Religia în limitele raţiunii, Vrin.
MALEBRANCHE, N., *Entretiens sur la métaphysique.*
NIETZSCHE, F., *Ştiinţa voioasă,* trad. rom., Humanitas, 1995.
SPINOZA, B., *Etica,* partea I, trad. rom., Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1957.

TEXTE DE COMENTAT

Iluzia religioasă în concepţia lui Freud

Freud a primit în 1927 scrisoarea unui medic american despre religie; iată textul ei, urmat de analiza interesantă propusă de Freud.

„Vă scriu azi pentru a vă împărtăşi un eveniment care mi s-a întâmplat în anul când îmi încheiam studiile medicale la Universitatea din X (...). Eram într-o după-amiază în sala de disecţie când a fost adus cadavrul unei femei bătrâne care a fost depus pe o masă de disecţie. Acea femeie avea o faţă atât de blândă, de încântătoare *(this sweet faced woman)* încât mi-a produs o impresie foarte puternică. Mi-a venit, fulgerător, ideea: nu, nu există Dumnezeu; dacă exista un Dumnezeu, el n-ar fi îngăduit niciodată ca o bătrână atât de distinsă *(this dear old woman)* să fie adusă în sala de disecţie.

Întorcându-mă acasă în acea după-amiază, am hotărât, sub influenţa priveliştii din sala de disecţie, să nu mai calc într-o biserică. De altfel mă îndoiam deja mai de mult de doctrinele creştinismului.

Dar în timp ce mă gândeam încă la toate acestea, o voce a început să vorbească în sufletul meu, spunând că ar trebui să mai reflectez, cu maturitate, asupra hotărârii mele.

În anii următori, Dumnezeu a făcut ca sufletul meu să vadă limpede că Biblia este cuvântul Lui, că tot ce se predică despre Isus Cristos este adevărat şi că Isus este singura noastră speranţă (...).

În calitatea mea de medic şi de frate *(brother physician)* vă rog să vă îndreptaţi gândurile asupra acestui subiect important şi vă asigur că dacă vă veţi ocupa de el deschizându-i întreg spiritul, Dumnezeu va revela şi sufletului dumneavoastră adevărul, aşa cum a făcut-o cu mine şi cu atâţia alţii.”

„El mă asigura că se roagă la Dumnezeu pentru mine cu ardoare, cerându-i să-mi dea *faith to believe,* adevărata credinţă.

Această rugă nu a fost împlinită. Totuşi, evenimentul religios întâmplat colegului meu dă de gândit. Aş spune că

este mai bine să încercăm în legătură cu el o interpretare în termeni de mobiluri afective, întrucât acest eveniment este în sine surprinzător şi mai ales lipsit de o bună întemeiere logică. Într-adevăr este notoriu că Dumnezeu îngăduie să se producă multe alte atrocităţi pe lângă prezenţa cadavrului unei bătrâne cu trăsături simpatice pe o masă de disecţie. Aşa a fost dintotdeauna şi nu putea fi altfel nici pe vremea când colegul meu american îşi încheia studiile. Acest medic începător nu putea totuşi să ignore într-atâta lumea încât să nu ştie nimic despre toate aceste nefericiri. De ce atunci revolta sa împotriva lui Dumnezeu a izbucnit tocmai cu prilejul a ceea ce resimţise în sala de disecţie? Pentru cine este obişnuit să considere din punct de vedere psihanalitic evenimentele lăuntrice şi actele oamenilor, explicaţia nu trebuie căutată prea departe, ea e atât de la îndemână încât s-a strecurat de la sine în amintirea mea. În cursul unei discuţii în care menţionam scrisoarea piosului meu coleg, am relatat că el scrisese că figura unui cadavru de femeie i-a amintit de propria lui mamă. Or, aşa ceva nu se găsea în scrisoare – la a doua reflecţie ne dăm seama că nici nu s-ar fi putut găsi –, dar aceasta este explicaţia care se impune irezistibil sub impresia termenilor duioşi prin care o evocă pe bătrână *(sweet faced, dear old woman).* Putem deci face răspunzător de slăbiciunea de judecată a tânărului medic efectul provocat de amintirea mamei sale. Dacă nu reuşim să ne eliberăm de proasta deprindere a psihanalizei de a invoca drept mărturie amănunte care s-ar putea explica fără a căuta atât de departe, ne vom reaminti că acest coleg mă califică mai departe drept medic şi frate *(brother physician).*

Ne putem reprezenta lucrurile în felul următor: vederea corpului gol (sau care va fi dezgolit) al unei femei ce aminteşte tânărului bărbat de mama sa, trezeşte în el nostalgia maternă care izvorăşte din complexul lui Oedip, nostalgie la care se adaugă îndată ca o completare revolta împotriva tatălui. Tatăl şi Dumnezeu nu s-au distanţat la el prea mult unul de altul, voinţa de suprimare a tatălui poate deveni conştientă sub forma îndoielii privind existenţa lui Dumnezeu, şi poate încerca să se legitimeze în ochii raţiunii prin indignarea pe care o suscită tratamentele condamnabile

aplicate obiectului matern. Pulsiunea nouă deplasată în domeniul religios nu este decât repetarea situaţiei oedipiene şi de aceea va îndura îndată acelaşi destin. Ea sucombă unui puternic contracurent. În cursul conflictului, nivelul deplasării nu se menţine, nu este vorba de argumente având drept scop justificarea lui Dumnezeu, nu se spune nici prin ce semne indubitabile Dumnezeu şi-a dovedit existenţa celui ce se îndoia. Conflictul pare a se fi desfăşurat sub forma unei psihoze halucinatorii, voci interioare se fac auzite pentru a-l descuraja pe cel ce se îndoia să-i reziste lui Dumnezeu. Rezolvarea conflictului se manifestă din nou în domeniul religios; această rezolvare este predeterminată de însuşi destinul complexului lui Oedip; ea constă într-o supunere completă voinţei lui Dumnezeu tatăl, tânărul bărbat a devenit credincios. El a trăit un eveniment religios, a suferit o convertire.

Tot acest proces este atât de simplu şi transparent încât nu ne putem împiedica să ne întrebăm dacă înţelegerea acestui caz nu va constitui un pas înainte în psihologia convertirii religioase.” (Freud, *Viitorul unei iluzii)*

O poziţie contemporană asupra problemei lui Dumnezeu

Universul nu este o maşină. Universul este un proces evolutiv, ireversibil, şi o inteligenţă pusă prin ipoteză acum zece miliarde de ani de pildă, pe când universul era un nor de hidrogen cu puţin heliu, pe când galaxiile erau în formare, nu putea să prevadă inventarea codului genetic care a avut loc acum trei miliarde de ani – decât inventându-l, adică fiind o inteligenţă creatoare. Tot aşa, o inteligenţă care ar fi cunoscut integral mesajul genetic al microorganismelor monocelulare de acum trei miliarde de ani, nu putea să prevadă, nici să deducă din aceste prime mesaje genetice, mesajele care vor conduce în continuare la formarea leului, a girafei sau a omului – decât inventându-le, adică, încă o dată, fiind o inteligenţă creatoare. În perspectiva evolutivă care ni se impune, trecutul şi viitorul nu sunt simetrice în raport cu prezentul, în niciun moment al istoriei universului, întrucât

viitorul este totdeauna mai bogat în informaţie decât trecutul, şi nu este posibilă deducerea viitorului din trecut, pur şi simplu pentru că viitorul nu este conţinut în trecut, nici în act nici în potenţă.

În această a doua jumătate a secolului XX, problema existenţei lui Dumnezeu se pune, deci, după cum urmează.

Lumea este un sistem evolutiv, epigenetic, cu informaţie crescândă.

În niciuna din stările sale, lumea nu poate da seama prin ea însăşi, şi singură, de creşterea informaţiei care se operează în sânul ei, şi care o aduce la un nivel superior de organizare.

Chiar dacă lăsăm deoparte problema primului început al universului, fapt e că universul este un sistem constituit dintr-o serie de începuturi de existenţă dintre care niciunul nu poate fi explicat prin cel precedent. Anteriorul nu este suficient pentru a explica ulteriorul, tocmai pentru că, în decursul timpului, are loc o creştere a informaţiei.

Trebuie deci să admitem că universul nu este un sistem terminat, închis asupră-şi şi suficient. Trebuie să admitem că el primeşte în mod continuu informaţie creatoare. Putem conveni să numim „Dumnezeu” sursa acestei informaţii care operează în lume dar este altceva decât lumea.

Dacă cuvântul „Dumnezeu” nu place, putem alege alt cuvânt. Aceasta nu are absolut nicio importanţă. Putem, cum a făcut Aristotel, să luăm un termen mai abstract, care nu comportă conotaţii afective. Adevărul este că universul, recunoscut în evoluţia sa obiectiv creatoare – adică într-o evoluţie care reprezintă în plan experimental o creaţie în curs de efectuare de miliarde de ani –, nu poate fi gândit singur în mod necontradictoriu. El nu poate fi singura fiinţă, sau Fiinţa luată în mod absolut. Ateismul este o filozofie potrivit căreia universul ar fi un sistem autosuficient, şi care nu ar primi informaţie, întrucât, prin ipoteză, este singura fiinţă. Cum o spune fragmentul 17 din Empedocle: „De la cine şi-ar primi creşterea, de vreme ce este singura fiinţă?”

Aşadar, pentru ca ateismul să poată fi gândit trebuie ca universul să fie un sistem etern, fără creştere reală de informaţie, fără evoluţie ireversibilă efectivă şi fără pierdere.

Şi tot Empedocle o spusese, după Parmenide: „Universul nu trebuie să piară, pentru că el este Fiinţa.”

Or, tocmai ştiinţele experimentale ne arată că universul este un sistem aflat constant în regim de creştere a informaţiei, şi că dacă într-un sistem fizic, biologic sau intelectual, nu se mai comunică informaţie, sistemul tinde prin el însuşi să se degradeze, să se descompună, să revină la pulbere, starea lui cea mai probabilă.

Ateismul s-a străduit deci cu înverşunare să nege tot timpul geneza şi creaţia în curs de efectuare. El este incapabil să gândească o lume în regim de geneză. Are nevoie de o lume fixă sau ciclică. Trebuie ca Fiinţa, care prin definiţie este lumea, să nu comporte nici creştere, nici micşorare (...).

Pentru ca ateismul să fie posibil, este necesar să nu existe creaţie pe cale de înfăptuire. Trebuie ca totul să fie dat dintotdeauna în sânul unei naturi presupuse eterne şi necreate. Ateismul nu poate admite faptul creaţiei în curs de efectuare. El se va strădui, prin toate mijloacele posibile, să nege sau să disimuleze acest fapt, dar va reuşi din ce în ce mai puţin în această întreprindere, deoarece cunoaşterea actuală a istoriei creaţiei dezvăluie în mod strălucit această inovaţie constantă, această producere continuă de noutate imprevizibilă.

(Claude Tresmontant, *Les Problémes de l'athéisme,* Éd. du Seuil)

SUBIECTE DE REFLECŢIE ŞI DEZBATERE

■ Poate credinţa religioasă să se elibereze de orice logică?
■ Raţiunea intră în mod necesar în conflict cu credinţa religioasă?
■ Implică sentimentul religios credinţa într-o fiinţă divină?
■ A crede înseamnă a renunţa la întrebuinţarea raţiunii?
■ Pentru savant, Dumnezeu este o ipoteză necesară sau superfluă?
■ Există incompatibilitate între ştiinţă şi religie?
■ Desprindeţi importanţa filozofică a textului care urmează pe baza unei analize sistematice:

„Părerea mea este că orice om simte, într-un fel, adevărul religiei în propria lui inimă; şi că nu atât pe calea vreunui raţionament, cât mai degrabă sub impulsul sentimentului lăuntric al slăbiciunii şi mizeriei sale, omul este îndemnat să apeleze la perfecţiunea acelei fiinţe de care depinde, împreună cu întreaga natură. Cele mai strălucite episoade ale vieţii sunt întunecate de norii atâtor nelinişti şi greutăţi, încât viitorul este tot timpul obiectul temerilor şi speranţelor noastre. Privim în faţa noastră şi încercăm, prin rugăciuni, laude şi sacrificii, să îmblânzim puterile necunoscute despre care ştim, din experienţă, că ne pot lovi şi copleşi cu o forţă neobişnuită. Sărmane creaturi ce suntem! Ce ne-am face, oare în mijlocul nenumăratelor nenorociri ale vieţii, dacă religia nu ne-ar oferi câteva mijloace ispăşitoare şi nu ar potoli spaimele care ne tulbură şi ne chinuie necontenit?” (Hume)

CAPITOLUL 18

Filozofie şi antropologie: problema destinului omenesc

Omul: fără îndoială, un animal...

Omul este o fiinţă extraordinară, cu totul singulară în lumea vieţuitoarelor şi în primul rând prin aceea că **se interoghează asupra propriei sale naturi şi se pune în chestiune.** Într-un fel, este un animal printre altele: are toate caracterele biologice ale mamiferelor. El reprezintă capătul – cel puţin actual – al evoluţiei lor. Pe de altă parte însă, el se deosebeşte în mod radical – şi se pare de la origine – de toate animalele. Omul este un **animal tehnician,** un constructor de unelte: semn distinctiv universal al speciei umane începând cu pietrele cioplite (folosite drept cuţit) numite silexuri bifaciale, din paleoliticul inferior (probabil cu mai multe sute de mii de ani în urmă) până la cele mai recente minunăţii ale industriei contemporane. Este şi un **animal care vorbeşte,** care produce semne. Toate popoarele primitive (există, de pildă, în Australia populaţii indigene care au rămas la epoca pietrei cioplite) au un limbaj articulat. Oamenii preistoriei ne-au lăsat pe pereţii peşterilor lor desene, picturi. Este şi **un animal social care se supune unor reguli,** deosebeşte ceea ce este permis şi ceea ce este interzis. Această triplă caracteristică, e drept, nu ar fi suficientă pentru a introduce între om şi animal o ruptură decisivă. Tehnica, limbajul nu sunt decât mijloace perfecţionate de adaptare la mediu, instrumente în serviciul vieţii. Animalele, în definitiv, dacă nu produc unelte, se folosesc de ele (cimpanzeii se folosesc de baston cu multă dibăcie). Albinele par a comunica între ele, indicând prin „dansuri" speciale direcţia surselor de hrană. Albinele, furnicile, termitele trăiesc, ca şi oamenii, în societăţi organizate. Totuşi, în timp ce regula socială este în lumea animală o regulă naturală (ea pare a se impune printr-o necesitate instinctivă), nu la fel stau lucrurile în societăţile umane, unde regulile sunt permanent încălcate (fie că inteligenţa egoistă împiedică solicitarea instinctului social, cum crede Bergson, fie că regulile umane au o altă origine).

..dar singurul capabil de conduite dezinteresate

Dar diferenţa esenţială între animal şi om se află, considerăm noi, în altă parte. Omul încetează de a mai fi o fiinţă biologică prin faptul că este capabil de **conduite dezinteresate.** „Căţeluşul dlui Bergeret, scrie Anatole France, nu privea niciodată albastrul cerului necomestibil.” Chiar dacă originea ştiinţelor trebuie căutată în tehnică, originea artelor frumoase, în practicile magice, la un moment dat ştiinţa şi arta se desprind totuşi de nevoile biologice care le-au dat naştere.

Ştiinţa devine cercetarea adevărului, în timp ce arta vizează frumuseţea în afara oricărei preocupări utilitare. Omul nu ne mai apare atunci ca un organism biologic şi ni se dezvăluie ca spirit. Capabil de **cunoaştere** dezinteresată, omul este şi singura fiinţă din lume care poate aduce mărturia unei **iubiri** dezinteresate. Fără îndoială, femela tuturor mamiferelor vădeşte devotament pentru puii săi, atracţia sexuală există în cadrul tuturor speciilor. Dar omul este singura fiinţă din lume capabilă de o **atitudine altruistă**, de un **act de iubire pur** în afara sferei restrânse a afecţiunilor instinctive, familiale sau sexuale. Soldatul care dă de băut duşmanului său muribund, trecătorul care ridică o pasăre rănită şi o încălzeşte în mâna sa realizează acte care sunt de neconceput din punct de vedere biologic.

Ritualizarea unirii sexuale şi a morţii

Şi dacă omul apare ca animalul tehnician prin excelenţă, el este, după formula lui Pierre Lecomte du Noüy, şi singura fiinţă care **simte nevoia să săvârşească acte inutile**. În timp ce la toate speciile animale unirea sexuală şi moartea sunt evenimente pur biologice, omul – din cea mai îndepărtată preistorie – celebrează ceremonii nupţiale şi funerare. Unirea sexuală este învăluită într-un ritual social foarte complex ale cărui forme, oricât de diverse de la o civilizaţie la alta, îi subliniază şi mai bine prezenţa permanentă şi uimitoarea gratuitate. „Ne putem întreba, scrie Lecomte du Noüy în *Demnitatea umană,* dacă ceremonia căsătoriei nu este expresia protestului Omului împotriva acuplării animale, una din primele revolte neformulate împotriva aservirii endocrine.” De asemenea, dorinţa atât de

răspândită şi biologic atât de ciudată a unor funeralii „decente”, cum se zice, dacă nu somptuoase, arată că omul nu vrea, după expresia populară, „să fie îngropat ca un câine”. Aşadar, chiar în domeniul în care înrudirea omului şi animalului pare a se manifesta cu cea mai mare evidenţă, omul o respinge energic.

1. Interpretarea religioasă a omului şi ofensiva materialistă

Creaţia lui Dumnezeu

Omul pare a fi devenit foarte de timpuriu conştient de originalitatea sa decisivă, de demnitatea sa particulară. Demnitate pe care o exprimă în viziunea religioasă a universului. Omul n-ar fi un accident, survenit din întâmplare pe pământ pentru o durată efemeră. Dumnezeu, atotputernic şi perfect, ar fi creat omul după chipul său. L-ar fi creat liber, capabil adică să tindă către Dumnezeu, să se apropie de perfecţiunea spirituală al cărei model este Dumnezeu, sau, dimpotrivă, să se îndepărteze de Dumnezeu în mod deliberat. L-ar fi creat nemuritor, l-ar fi făgăduit unui destin spiritual în raport cu care scurtul popas pământesc nu este decât „proba” pregătitoare. Pe de o parte, concepţia religioasă umileşte omul, pentru că face din el creatura unei Fiinţe suverane care îl va judeca, îl va răsplăti sau pedepsi pe vecie. Pe de altă parte însă, în interpretarea religioasă, omul este **glorificat.** El este creat după chipul lui Dumnezeu infinit şi perfect, are un suflet, este nemuritor şi liber, prăpastia săpată între animal şi om este de netrecut. La drept vorbind, însăşi noţiunea de „destin” uman pare legată în mod deosebit de perspectiva religioasă. A vorbi de destin înseamnă a face loc unei **finalităţi,** a admite că omul nu se află pe pământ fără un scop şi o raţiune. Înseamnă de asemenea a admite că omul are în faţa lui un **viitor** încărcat de sens. Sufletul său nemuritor este făcut pentru a-l întâlni pe Dumnezeu într-o altă lume şi pentru a-l proslăvi, în lumea de-aici, atât prin rugăciunile, cât şi prin lucrările sale.

În liniile ei mari – în intuiţia ei fundamentală, ar fi zis Bergson – perspectiva religioasă se regăseşte asemenea sieşi

de-a lungul tradiţiilor diverse şi pe tot parcursul istoriei. Totuşi, ea a fost prezentată uneori într-un context naiv, „omenesc, prea omenesc”. **„Spiritul”** religiei, în termeni dragi lui Jean Guitton, a fost compromis împreună cu **mentalitatea** unor epoci naive şi puţin luminate. „Se spune, notează Voltaire, că Dumnezeu l-a făcut pe om după chipul său. Omul i l-a restituit.” Credincioşii din Evul Mediu închipuiau un Dumnezeu foarte apropiat, asemeni unui judecător uman, care ne supraveghează toate actele şi aproape lipsit de mister. Omul „rege al creaţiei” locuia, sub privirea Judecătorului său, un pământ creat de acesta în centrul lumii.

Începând cu Renaşterea, progresul cunoştinţelor ştiinţifice avea să distrugă treptat această mentalitate şi să pună astfel în chestiune religia însăşi, legată pentru atâtea generaţii de credincioşi de o mentalitate „antropomorfică”.

Iluzia geocentrismului

1. Marile descoperiri – mai ales astronomice – din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea au răsturnat mentalitatea medievală. În timp ce oamenii din Evul Mediu, scrie Ferdinand Alquié, trăiau pe pământ „ca nişte ţărani aşezaţi pe moşia unui senior binevoitor care trebuia totuşi într-o bună zi să le ceară socoteală (...), ştiinţa a pus capăt acestei situaţii privilegiate prin lărgirea imaginii istorice, geografice, astronomice a lumii. Mai poţi crede la fel de ferm în prezenţa invizibilă şi întoarcerea apropiată a Domnului când ştii că civilizaţii întregi l-au ignorat, că întinse continente nu-l cunosc, că, în sfârşit, acest pământ unde te considerai situat ca în centrul creaţiei sale nu este decât o planetă în mişcare şi lipsită de orice privilegiu?”[304]

Se observă aici importanţa considerabilă a **descoperirilor copernicane** confirmate de Galilei. Galilei a fost condamnat de Biserica catolică nu doar pentru o chestiune de exegeză, pentru că se îndepărta de interpretarea tradiţională şi literală a pasajelor din Biblie unde este vorba de mişcarea solară, ci mai ales pentru că pământul, sălaş al omului, loc al încercărilor care constituie primul act al destinului său, nu mai apare decât ca o planetă printre altele, un fir de praf pierdut în imensitatea cosmică.

Pascal a conştientizat bine această senzaţie de părăsire pe care o simte omul după asemenea descoperiri: „Tăcerea veşnică a acestor spaţii infinite mă înfioară.” Din clipa aceea Dumnezeu pare mai misterios, mai depărtat. „Inima” noastră continuă să-i reclame prezenţa, dar el apare de neînţeles raţiunii noastre.

Omul, vărul maimuţei

2. În secolul al XIX-lea, **teoria evoluţiei** pare a umple prăpastia dintre animal şi om. Născut din transformările lente suferite de *şirul speciilor* de vieţuitoare, omul nu mai este decât un „animal evoluat”. Câtă distanţă de la regele creaţiei, făcut de Dumnezeu după chipul său, la acest văr al maimuţei, la „strănepotul melcului” de care vorbeşte Jean Rostand. Datele preistoriei cu privire la originea omului aduc precizări şi mai tulburătoare. Fără îndoială, oamenii din paleoliticul superior – tipul de Cro-Magnon, de Grimaldi sau de Chancelade – cu capacitatea lor cerebrală de 1 500 cm^3 (asemănătoare cu a noastră), cu riturile lor magice şi religioase, picturile lor rupestre, tehnicile lor, sunt la fel de îndepărtaţi de maimuţele actuale ca şi noi. N-am spune la fel despre omul de Neandertal care, cu faţa proiectată înainte, cu orbitele adâncite sub o puternică protuberanţă osoasă, cu maxilarele proeminente şi absenţa bărbiei, acuză un profil net simiesc. Cu atât mai mult omul din paleoliticul inferior, acheulean de Europa, pitecantrop de Java, sinantrop de Pekin, a cărui capacitate cerebrală este uneori sub 1 000 cm^3 şi ale cărei trăsături simieşti – lipsa frunţii şi a bărbiei, craniu teşit – sunt foarte accentuate, constituie un stadiu foarte recent al unui strămoş comun omului actual şi marilor maimuţe antropoide. S-ar putea atribui pitecantropului un suflet nemuritor şi un destin spiritual? Dacă omul actual a apărut dintr-un strămoş animal, în decursul unei istorii îndelungate marcate de etape multiple, suntem foarte ispitiţi să nu admitem între om şi speciile din care a apărut decât o **diferenţă de complexitate** care nu ni se pare radicală decât în măsura în care nu cunoaştem stadiile intermediare. În consecinţă, nu ne vor surprinde polemicile suscitate de teoria evoluţiei în secolul al XIX-lea. Ea este criticată de toate

spiritualismele, în timp ce materialismul ateu o foloseşte ca pe un instrument de luptă.

Iluzia sufletului

3. Pentru cine îi examinează superficial rezultatele, **antropologia modernă** pare a-i răpi omului singularitatea şi demnitatea pe care şi le arogase altădată. Progresele **neurofiziologiei** ne arată că „spiritul" este strict dependent de organism. Studiul bolilor psihice, de exemplu studiul tulburărilor de limbaj, al afaziei, a dat la iveală existenţa unor localizări cerebrale. Limbajul articulat depinde de cea de-a treia circumvoluţie frontală stânga, memoriile auditivă, vizuală, tactilă sunt legate de zone psihosenzoriale destul de bine determinate. Entuziasmele, indignările, iubirile noastre depind de secreţiile glandelor endocrine. **Sociologia,** la rândul ei, ne învaţă că ideile şi atitudinile noastre sunt determinate de educaţia pe care am primit-o, de mediul în care trăim, de clasa socială căreia îi aparţinem. În sfârşit, **psihanaliza** ne arată că suntem cu atât mai mult sclavii mobilurilor care ne determină, cu cât acestea rămân în general **inconştiente.** Noi credem că acţionăm din motive deliberate, dar în fapt suntem puşi în mişcare fără să ştim de motivaţii ascunse de ordin instinctiv şi pasional. Cutare vocaţie religioasă, aparent sublimă, ar fi suscitată de o pasiune sexuală refulată, cutare conduită de caritate, de umilinţă, s-ar reduce la o nevoie de supunere masochistă etc.

Pe scurt, în timp ce teoria copernicană aruncă omul într-un univers gigantic şi de neînţeles, teoriile evoluţionistă şi psihanalitică îi amintesc originile animale şi pur instinctive ale „raţiunii" de care era atât de mândru.

Trebuie oare să-i dăm dreptate acestui **materialism sumar?** Într-o asemenea perspectivă, omul n-ar avea nici suflet, nici libertate, nici vocaţie spirituală. Omul ar fi jucăria instinctelor sale, a condiţiilor în care trăieşte. El nu ar fi, în termeni spinozişti, decât „o parte a naturii". Ultim produs al mecanismelor oarbe ale chimiei organice, simplu rezultat într-un lanţ neîntrerupt de cauze şi efecte, omul n-ar avea niciun „destin".

2. Critica materialismului

Teoria materialistă este propria sa dezmințire

Dar dezbaterea este departe de a fi tranşată de argumentele materialiste, în primul rând tocmai pentru că materialismul se prezintă ca un ansamblu de argumente, ca o filozofie, deci ca un **produs al activităţii spirituale** a omului. Psihologul Delacroix critica materialismul spunând că nu este decât „o vedere a spiritului", şi această expresie trebuie luată literal, pentru a-şi dobândi sensul întreg. Tocmai **spiritul uman** concepe doctrina care îl reneagă. Materialismul dovedeşte în felul său ingeniozitatea şi vigoarea spiritului uman o dată cu dezinteresarea şi obiectivitatea sa, pentru că spiritul se străduieşte să pună în lumină propria sa dependenţă! Fără îndoială, ca **obiect al teoriei** spiritul este umilit, dar ca **autor al teoriei,** ca **subiect gânditor** nu vădeşte el – până şi în umilinţa concluziilor sale – strălucirea suveranităţii lui?

Evocând umilinţa savanţilor materialişti care, în tabelele recapitulative ale evoluţiei, situează familia hominienilor la sfârşitul istoriei mamiferelor, în partea de jos a unei pagini, a unei acolade, paleontologul Jean Piveteau notează că aceşti savanţi nu uită decât un lucru, anume că totuşi omul este cel care a descoperit evoluţia, a scris cartea, a construit tabloul recapitulativ şi a desenat acolada!

De aceea considerăm că marile descoperiri ale astronomiei, biologiei, antropologiei trebuie să fie interpretate cu totul altfel decât ca o înfrângere a spiritului. Tocmai omul **ca spirit suveran** este cel care situează omul considerat ca parcelă minusculă şi dependentă într-un univers nemărginit. Omul este deci în acelaşi timp libertate situatoare şi obiect situat. Cum spune Brunschvicg în termeni admirabili, tocmai „elanul dezinteresat al inteligenţei, funcţia sa generoasă şi sublimă de reciprocitate l-au condus pe om la un sistem al lumii unde îşi observă propria fiinţă şi planeta sa, raportate la un centru de perspectivă diferit de sine şi în raport cu care mişcările adevărate se organizează şi sunt înţelese (...). Atunci când confruntă consecinţele calculului său cu rezultatele experienţei, savantul îşi dovedeşte sieşi că, detaşându-şi gândirea de punctul de care părea legat pentru

totdeauna atât prin organele corpului cât şi prin regiunea din spaţiu unde este situat pământul, el a ştiut s-o organizeze într-un sistem adecvat ordinii mişcărilor universale."[305]

Teoria materialistă: o victorie a spiritului asupra lui însuşi

Dacă trecem acum de la revelaţiile astronomiei la cele ale antropologiei, vedem cu uşurinţă că ele sunt departe de a compromite demnitatea omului. Şi, mai întâi, în măsura în care antropologia se pretinde adevărată, ea se apreciază, cel puţin de drept, obiectivă, adică eliberată tocmai de acele motivaţii pasionale, instinctive, subiective pe care încearcă să le dezvăluie la originea judecăţilor şi conduitelor noastre. Psihanalistul care ar declara că „toate judecăţile omeneşti sunt iraţionale" nu se poate împiedica să sustragă în principiu propria sa judecată acestui naufragiu al raţiunii. El trebuie să acorde oarecare autonomie – dacă nu oarecare transcendenţă – raţiunii şi adevărului. Trebuie să refuze posibilitatea unei **psihologii a adevărului.** Acesta este preţul **adevărului psihologiei.**

În fapt, antropologia ne sporeşte luciditatea. A recunoaşte printr-o critică sănătoasă că unele atitudini pe care le credem dezinteresate şi generoase sunt în realitate egoiste şi pasionale, a descoperi prezenţa instinctului în ceea ce ne închipuiam a fi o manifestare a spiritului, nu înseamnă a distruge dezinteresarea şi viaţa spirituală, ci dimpotrivă a le salva. Odată Tartuffe psihanalizat, caritatea şi smerenia autentică a sfântului Vincent de Paul strălucesc ca o lumină şi mai pură. A spune că trebuie mai întâi să meritǎm gândirea purificând-o nu înseamnă a o descalifica. Spiritul se despoaie prin asemenea metode de ceea ce, sub masca spiritului, nu era în el spirit, şi conştiinţa îşi face propria sa critică. Descoperirea iraţionalului este o victorie a raţionalismului, cunoaşterea motivaţiilor inconştiente şi iraţionale este o propedeutică necesară la viaţa spirituală.

3. Cum se pune astăzi problema. Demnitatea şi destinul omului

Are omul un destin?

Dar dacă critica materialismului ne conduce la afirmarea necesităţii unui **umanism,** rămâne să interpretăm acest umanism, să-i precizăm semnificaţia metafizică. Într-adevăr, a crede în **demnitatea omului** nu implică în mod necesar a-i acorda omului un **destin.**

Un întreg curent al umanismului contemporan, care porneşte de la Nietzsche, proclamă într-adevăr absurditatea omului şi „derelicţia" sa, adică singurătatea sa într-o lume unde „Dumnezeu a murit". A crede în destinul omului înseamnă, dimpotrivă, a-l situa într-un ansamblu, într-un „înglobant", cum îl numeşte Karl Jaspers, unde aventura umană primeşte o semnificaţie, unde omul nu mai este părăsit, ceea ce implică o **teologie** (de exemplu în perspectiva creştină) sau cel puţin o **filozofie a istoriei** (ca la marxişti) care nu este, poate, decât o formă disimulată de teologie.

Poziţia existenţialiştilor atei

1. La Nietzsche şi la succesorii săi „existenţialişti" atei, de exemplu Jean-Paul Sartre, Albert Camus, André Malraux, demnitatea omului este afirmată simultan cu „moartea lui Dumnezeu" cu **refuzul unui destin pregătit dinainte.** Ateismul contemporan, scrie foarte just Étienne Borne, „caută în negarea lui Dumnezeu o afirmare deplină a omului"[306].

Sunt cunoscute proclamaţiile răsunătoare ale lui Nietzsche: „Oameni superiori, acest Dumnezeu a fost pericolul nostru cel mai mare. Voi nu aţi reînviat decât după moartea lui. Abia acum vine marea amiază. Acum omul superior devine stăpân. Abia acum muntele viitorului omenesc va zămisli. Dumnezeu a murit: acum vrem ca supraomul să trăiască."[307] La fel şi în cazul lui Sartre: libertatea umană cere moartea lui Dumnezeu; asumându-şi eroic „derelicţia", omul însuşi se divinizează. Omul nu are „esenţă", natură. El singur îşi creează idealul şi îşi inventează actele. Responsabilitatea sa este totală. De la el şi numai de la el provin valorile care vor da vieţii sale sensul pe care moartea lui Dumnezeu i-l luase. Se poate însă „inventa" în mod liber un sens al vieţii? În felul acesta existenţialismul nu justifică orice?

Absurditatea lumii neagă orice destin

În fapt, operele şi „angajările” lui Sartre ne arată că „valorile inventate” sunt valorile tradiţionale ale umanismului: idealul de dreptate, construirea unei societăţi în care toţi oamenii ar fi mai fericiţi. Dar urmărirea acestor valori într-o lume absurdă, indiferentă, „care s-ar fi putut foarte bine lipsi de om”, ia o înfăţişare tragică pe care o întâlnim şi în lucrările lui Malraux şi Camus. Malraux ne propune o viziune a lumii foarte pesimistă: în romanele sale, războaiele, persecuţiile, torturile – şi pretutindeni angoasa morţii înscrisă la orizont – desenează fundalul filozofiei absurdului. Cosmosul nu pare a propune omului niciun destin descifrabil. Dar faptul acesta nu este un motiv pentru a renunţa la acţiune. Este remarcabil că romanul lui Malraux care povesteşte înfrângerea republicanilor spanioli se numeşte *Speranţa.*

De ce acţiunea? Pentru că ea exprimă, orice s-ar zice, libertatea omului. Tocmai această mărturie de revoltă şi libertate justifică revoluţia, iar nu vreo finalitate politică. Actul revoluţionar este astfel apreciat mai curând ca **gest** decât în funcţie de rezultatele sale. Umanismul lui Malraux – răspuns la absurditatea condiţiei umane – nu poate fi decât un umanism **estetic.** De aceea dovada esenţială a libertăţii umane este, pentru autorul *Vocilor tăcerii,* însăşi opera de artă. Dând emoţiilor şi încercărilor lor, poverii universului pe care îl îndură ca şi alţii forma armoniei şi frumuseţii, pictorul, sculptorul pun pecetea omului liber pe universul orb. „Arta este un antidestin.” Într-o lume din care sensul a fost izgonit, după prăbuşirea metafizicilor, arta este singura „monedă a absolutului” care ne rămâne.

Poziţia marxiştilor

2. Alţi umanişti acordă totuşi acţiunii umane o finalitate şi o speranţă în eficacitatea ei obiectivă – ne referim la marxişti. Fără îndoială şi în acest caz, ca şi la Nietzsche şi la posteritatea lui existenţialistă, tocmai negarea lui Dumnezeu afirmă existenţa omului căci, după Marx, „omul nu poate fi propriul lui stăpân decât atunci când îşi datorează doar sieşi existenţa”. Precursor al lui Marx, Feuerbach spusese deja că nu se dă omului decât ceea ce i se ia lui Dumnezeu. Dar omul marxist nu este astfel identificat cu o libertate gratuită care proiectează acte inutile într-o lume absurdă. Este un om care

are o natură, nevoi, cerinţe de satisfăcut. El visează la o ordine umană capabilă a-i satisface raţiunea, inima, instinctele. Acest vis de dreptate şi fericire este într-adevăr mai întâi doar un vis, omul este „înstrăinat" într-o natură ostilă şi o societate prost organizată în care existenţa proprietăţii private asupra mijloacelor de producţie şi deosebirile dintre clasele sociale fac să domine forme succesive ale exploatării omului de către om (sclavie antică, iobăgie feudală, condiţie proletară).

Instaurarea unei societăţi fără clase...

Dar ştiinţa şi tehnica permit omului să învingă aceste obstacole şi să suprime înstrăinarea pentru a se realiza în plenitudinea sa. Căci omul nu va fi cu adevărat el însuşi decât la capătul unei lungi istorii, după revoluţia care îşi propune să instaureze „societatea fără clase". Omul cu adevărat om, stăpân al naturii prin tehnica sa, cetăţean fericit al unei societăţi drepte va apărea ca produsul muncii omeneşti de-a lungul peripeţiilor istoriei. **Omul este literalmente propriul său creator prin intermediul tehnicilor sale în decursul istoriei.** Filozofia marxistă, moştenitoare a raţionalismului prometeic, pare a fi deliberat antimistică întrucât substituie atitudinii de adoraţie („Doamne, facă-se voia ta!") cultul muncii. Nu mai este vorba de a contempla într-o atitudine de smerenie încrezătoare căile Providenţei, ci ni se cere să „transformăm lumea" pentru a face din ea o locuinţă demnă de om.

...se înscrie în cursul istoriei

Totuşi atitudinea marxistă păstrează – transpunându-l – ceva din **optimismul religios.** Este vorba de speranţa şi aşteptarea unei reconcilieri a omului cu sine şi cu natura. În timp ce pentru un Camus, pentru un Malraux, subzistă mereu un divorţ dureros între exigenţele spiritului, ale sufletului omenesc şi realităţile tragice şi absurde ale istoriei, la Marx, anunţarea unei preafericite societăţi fără clase este prezentată ca o previziune ştiinţifică obiectivă. Contradicţiile capitalismului vor da naştere revoluţiei proletare şi societăţii comuniste „cu fatalitatea care guvernează metamorfozele naturii". Fără îndoială, revoluţia este opera libertăţii umane, dar ea este înscrisă în necesităţile istoriei deoarece

„omenirea nu-şi pune decât problemele pe care le poate rezolva”.

Să nu uităm că Marx este discipolul lui Hegel. Pentru acest filozof, devenirea nu este decât odiseea Spiritului care se dezvoltă şi se realizează prin etape succesive pentru a ajunge la deplina posesiune, la deplina conştiinţă de sine. Fiecare popor, fiecare civilizaţie au într-un fel misiunea de a realiza o etapă a acestui progres al spiritului, Spiritul nerevelându-se în puritatea sa decât la sfârşitul istoriei. Desigur, Marx critică idealismul hegelian: pentru Marx, nu ideea este aceea care, din capul locului, devine natură şi însufleţeşte istoria ci, dimpotrivă, conştiinţa, ideile sunt un produs târziu al materiei în mişcare. Nu este mai puţin adevărat că Marx, ca şi Hegel, crede în progres. Marx nu contestă cuvântul de ordine al panteismului hegelian: „Tot ce este real este raţional, tot ce este raţional este real.” Devenirea este **dialectică,** adică înaintează prin contradicţii depăşite. Această logică dialectică, care se desfăşoară prin triada teză-antiteză-sinteză, **este comună devenirii reale şi gândirii omeneşti.** Nu mai există aici conflict între raţiune şi o lume absurdă. Spiritul este reconciliat cu devenirea, şi salturile istoriei vor naşte, în cele din urmă, o lume pe măsura omului. Se poate deci vorbi, în perspectiva marxistă, de un **destin** al omului, deoarece istoria are un sens, ea pregăteşte omenirii un „viitor care cântă”. Şi viitorul „societăţii fără clase” joacă acelaşi rol, în filozofia marxistă, ca „lumea de dincolo” din credinţele spiritualiste.

O filozofie creştină a istoriei

3. Dacă filozofia istoriei apare ca o teologie deghizată, în zilele noastre teologia creştină, la rândul ei, se prezintă nedisimulat ca o filozofie a istoriei. Şi, în primul rând teologii moderni nu vor să vadă nicio incompatibilitate între perspectiva religioasă şi exigenţele unui umanism constructiv. Se reaminteşte necontenit textul din *Facerea* după care omul a fost aşezat de Dumnezeu pe pământ pentru a-l lucra, pentru a-l stăpâni în întregime. Astfel, aventura tehnică a omului, departe de a apărea ca o revoltă nelegiuită împotriva providenţei, este cu adevărat supunere faţă de voinţa Domnului. Succesele ştiinţei moderne vor fi deci şi ele

trecute la activul vieţii spirituale a creştinului. Nu ne permite oare teoria evoluţiei, azi necontestată (enciclica *Humani generis* îi autorizează pe catolici să susţină teza transformistă), să pătrundem mai bine mecanismul lucrării divine? Pentru un mare savant ca Teilhard de Chardin, **datele evoluţiei constituie o adevărată propedeutică la o filozofie creştină a istoriei** şi ne pregătesc să înţelegem învăţăturile credinţei cu privire la destinul omenesc.

Teilhard înţelege de la bun început să considere evoluţia aşa cum este ea, înainte de orice interpretare filozofică şi teologică, să examineze ceea ce este într-adevăr dat, **ceea ce apare** în mod incontestabil în experienţă: înainte de orice ipoteză asupra omului, el pleacă de la **„fenomenul uman”.** Or, fenomenul uman apare ca rezultatul unei **îndelungate istorii orientate.** Materia, minerală, apoi vegetală, apoi animală a luat succesiv forme tot mai complexe, din ce în ce mai improbabile (din punct de vedere fizic). În cursul evoluţiei speciilor animale, „de la un nivel la altul, prin salturi masive, sistemul nervos se va dezvolta şi diversifica în permanenţă”. Apariţia conştiinţei se situează la capătul acestui proces. Analiza pozitivă a faptelor ne arată astfel că „universul se organizează într-o singură mare serie (...) clar orientată şi ascendentă de la atomul cel mai simplu până la vieţuitoarele cele mai dezvoltate”. Această evoluţie se continuă în cursul istoriei omeneşti. Omul nu este desăvârşit. El mai are de realizat progrese pentru a-şi încheia „hominizarea”, pentru a se întâlni cu creatorul său. Căci evoluţia este tocmai adevăratul chip al creaţiei.

Dar, în această perspectivă – ca de altfel şi în cea a lui Marx – dacă există un destin al **speciei umane,** există oare şi un destin al **persoanei umane?** Teilhard este convins de acest lucru, graţie credinţei sale creştine, dar credinţa în destinul şi nemurirea persoanei poate fi sugerată şi numai de filozofie plecând de la experienţă şi raţiune?

Dorinţa de nemurire

Să recunoaştem mai întâi că această dorinţă de nemurire nu este o exigenţă pur egoistă de care ar trebui să roşim. Unii ne spun că persoana individuală trebuie să se sacrifice în folosul umanităţii care singură ar conta. Dar

umanitatea nu trăieşte decât în conştiinţa fiecărei persoane, în afara căreia este doar o abstracţie. Într-o polemică celebră, Léon Brunschvicg răspundea cu dispreţ lui Gabriel Marcel, susţinător al nemuririi persoanei: „Cred că nemurirea lui Gabriel Marcel îl interesează mult mai mult pe dl. Gabriel Marcel decât îl interesează pe dl. Brunschvicg nemurirea dlui Brunschvicg.” Gabriel Marcel a răspuns că îl interesează **nemurirea celorlalţi.** A accepta moartea definitivă a celor pe care îi iubim, nu înseamnă a-i „abandona morţii″ şi, în consecinţă, sentimentele noastre cele mai dezinteresate şi generoase nu devin absurde?

Teilhard de Chardin consideră că, chiar dacă facem abstracţie de revelaţiile credinţei, nemurirea persoanei este înscrisă în logica evoluţiei, într-adevăr, moartea unei persoane **conştiente** pare a introduce un „viciu de construcţie” într-o evoluţie a cărei linie generală părea perfect armonioasă. Dacă ar trebui să fim convinşi de caracterul definitiv al morţii, „lumea s-ar afla în situaţia inadmisibilă de a trebui să piară în dezgust ori de câte ori conştiinţa născută din ea ar ajunge la vârsta raţiunii”. Întreaga evoluţie să nu aibă alt scop decât acela de a naşte o fiinţă în acelaşi timp muritoare şi lucidă şi a cărei perfecţionare n-ar duce decât la rezultatul că ea ar cunoaşte cruzimea unei condiţii pe care animalele au cel puţin avantajul că o ignoră?

Încrederea în destinul omenesc: înainte de orice un act de credinţă

Dar asemenea reflecţii nu constituie argumente. Moartea persoanei conştiente nu ar fi dealtminteri singura monstruozitate din univers. Suferinţa unui copil nevinovat, de exemplu – Dostoievski a subliniat-o cu o forţă fără egal – rămâne scandalul scandalurilor într-un univers creat de un Dumnezeu bun, oricare ar fi compensaţiile oferite. În fapt, orice încredere într-un destin al persoanei presupune un **act de credinţă.** Acelaşi lucru s-ar putea spune, fără îndoială, despre destinele speciei. Din punctul de vedere exclusiv al raţiunii este **posibil** ca omenirea să se autodistrugă cu puterea prodigioasă pe care o deţine prin armele de război moderne. Este posibil ca regimul economic care va urma

capitalismului să nu fie mai favorabil înfloririi umanităţii. Erorile conduc şi ele lumea. O teorie a destinului omenesc – în cadrul unei teologii sau al unei filozofii a istoriei – cere un act de credinţă, spune Maurice Merleau-Ponty, „încheie într-un cuvânt precis discursul confuz al lumii (...). Credinciosul, revoluţionarul îşi închipuie că lupta lor este deja câştigată, în Cer sau în Istorie”.

Redusă doar la resursele sale, filozofia raţionalistă nu poate afirma decât **demnitatea** omului. **Destinul** său rămâne pentru ea o enigmă.

LECTURI

ALTHAUSSER, L., *Citindu-l pe Marx,* trad. rom., Editura Politică, Bucureşti, 1970.
CAILLOIS, R., *Le Rocher de Sisyphe,* Gallimard.
CAMUS, A., *Mitul lui Sisif,* trad. rom., Editura pentru literatură universală, Bucureşti, 1969.
CANGUILHEM, G., „Mort de l'homme ou epuisement du cogito” *(Critique,* iulie 1967).
DUFRENNE, M., *Pentru om,* trad. rom., Editura Politică, Bucureşti, 1971.
FOUCAULT, M., *Les Mots et les Choses,* Gallimard.
LÉVI-STRAUSS, C., *Gândirea sălbatică,* trad. rom., Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1970.
NIETZSCHE, F., *Aşa grăit-a Zarathustra,* trad. rom., Humanitas, 1994.

TEXTE DE COMENTAT

1. Cele trei ofense aduse omenirii

„Într-un text din 1917 intitulat *O dificultate a psihanalizei (Gesammelte Werke,* Opere complete în 18 volume, vol. XII, 7), Freud spunea că în faza modernă a istoriei sale i s-au adus omenirii trei mari ofense. Prima, cosmologică, se datora lui Copernic care a îndrăznit să spună că pământul este mai mic decât soarele şi se roteşte în jurul acestuia; a doua, biologică, era cauzată de Darwin a cărui teorie părea a da o lovitură definitivă orgoliului omenesc (ştim că nu a fost defel aşa); a treia, de ordin psihologic, era psihanaliza care a afirmat că, în pofida tuturor aparenţelor şi credinţelor, omul nu este niciodată stăpânul sufletului său."

(M. Robert, *La révolution psychanaly-tique)*

2. Omul absurd

„Toată bucuria tăcută a lui Sisif e aici. Destinul său îi aparţine. Stânca lui este lucrul lui. Tot astfel omul absurd, când îşi contemplă chinul, face să amuţească toţi idolii. În universul dintr-o dată întors la tăcerea sa, se înalţă miile de voci uimite ale pământului. Chemări inconştiente şi tainice, invitaţii ale tuturor chipurilor, iată reversul necesar şi preţul victoriei. Nu există soare fără umbră, şi trebuie să cunoaştem şi noaptea. Omul absurd spune da, şi efortul său nu va înceta niciodată. Dacă există un destin personal, în schimb nu există destin superior, sau cel puţin există doar unul singur, pe care el îl socoteşte fatal şi vrednic de dispreţ. Cât priveşte restul, el se ştie stăpânul zilelor sale, în acea clipă subtilă când omul se apleacă asupra vieţii sale, Sisif, întorcându-se la stâncă, contemplă acel şir de fapte fără legătură care devine propriul său destin, creat de el, unit sub privirea memoriei sale şi curând pecetluit de moarte. Astfel, încredinţat de originea pe deplin omenească a tot ce-i omenesc, orb care vrea să vadă şi care ştie că noaptea nu are sfârşit, el nu se opreşte niciodată. Stânca se rostogoleşte încă şi acum.

Îl las pe Sisif la poalele muntelui. Ne întoarcem întotdeauna la povara noastră. Dar Sisif ne învaţă fidelitatea superioară care îi neagă pe zei şi înalţă stâncile. Şi el

socoteşte că totul e bine. Acest univers rămas fără de stăpân nu-i pare nici steril nici neînsemnat. Fiecare grăunte al acestui munte plin de întuneric alcătuieşte o lume. Lupta însăşi către înălţimi e deajuns spre a umple un suflet omenesc. Trebuie să ni-l închipuim pe Sisif fericit."

(A. Camus, *Mitul lui Sisif)*

3. Eroul modern

„Eroul contemporanilor nu este un sceptic, un diletant, nici un decadent. Pur și simplu el are experienţa hazardului, dezordinii și eșecului, din ´36, al războiului din Spania, din iunie ´40. El trăiește într-o vreme în care datoriile şi sarcinile sunt obscure. El resimte mai bine ca oricând contingenţa viitorului și libertatea omului. La urma urmelor, nimic nu este sigur: nici victoria, încă atât de îndepărtată, nici ceilalţi, care adesea au trădat. Niciodată oamenii nu au verificat mai bine că mersul lucrurilor este sinuos, că este nevoie de multă cutezanţă, că ei sunt singuri pe lume și singuri unul faţă de celălalt. Uneori însă, în iubire, în acţiune, se înţeleg între ei și evenimentele răspund voinţei lor. Există uneori acea îmbrăţișare, acea lumină, acel moment de izbândă, sau, cum spunea Maria, personajul lui Hemingway, acea glorie care șterge totul.

În afara epocilor de credinţă, în care omul crede că găseşte în lucruri planul unui destin gata făcut, cine poate ocoli aceste întrebări şi cine poate da un alt răspuns? Sau mai degrabă: oare credinţa, despuiată de iluziile ei, nu este chiar mişcarea prin care, unindu-ne cu alţii şi unind prezentul cu trecutul nostru, facem ca totul să aibă un sens, încheiem într-un cuvânt precis discursul confuz al lumii? Sfinţii creştinismului, eroii revoluţiilor trecute n-au făcut niciodată altceva. Doar încercau să creadă că lupta lor era deja câştigată în cer sau în istorie. Oamenii de azi nu au aceeaşi resursă. Eroul contemporanilor nu este Lucifer, nici măcar Prometeu, este omul."

(M. Merleau-Ponty, *Sens et non sens)*

SUBIECTE DE REFLECŢIE ŞI DEZBATERE

■ Este omul un animal religios?
■ Religia îl conduce pe om dincolo de el însuşi?
■ Poate exista un acord între filozofie şi religie?
■ „Am fost copii înainte de a fi bărbaţi...”: Ce consecinţe decurg de aici?
■ Are lumea nevoie de mine?
■ Omul nu este decât o specie naturală?
■ Se simte omul în univers ca la el acasă?
■ Nici soarele nici moartea nu pot fi privite în faţă.
■ Desprindeţi importanţa filozofică a textului care urmează pe baza analizei sale metodice:

„Omul nu poate deveni om decât prin educaţie. El nu este decât ceea ce face din el educaţia. Trebuie să luăm bine aminte că omul este educat în exclusivitate de oameni care la rândul lor au fost educaţi. De aceea lipsa de disciplină şi de instrucţie pe care o observăm la unii oameni face din ei proşti educatori pentru elevii lor. Numai dacă o fiinţă de natură superioară s-ar ocupa de educaţia noastră, am vedea ce se poate face din om. Dar cum educaţia pe de o parte nu face decât să-i înveţe pe oameni anumite lucruri şi pe de altă parte să dezvolte în ei anumite calităţi, este cu neputinţă să ştim până unde duc dispoziţiile naturale ale omului. Dacă măcar s-ar face o experienţă cu sprijinul mai marilor acestei lumi şi punând laolaltă forţele mai multor oameni, am beneficia deja de mai multă lumină pentru a şti până unde este posibil ca omul să înainteze.” (Kant)

Dorim ca studiind acest **Curs de filozofie** cititorii să simtă aceeași plăcere a participării la dialogul dintre doctrine și autori pe care am simțit-o și noi elaborînd lucrarea. Filozofia aduce tuturor celor care o practică – profesori sau elevi – ceea ce Spinoza numea *laetitia*, acea bucurie pe care el însuși o caracteriza ca „trecere de la o perfecțiune mai mică la una mai mare".

ANDRÉ VERGEZ & DENIS HUISMAN

O alternativă și un complement la studiul filozofiei în liceu

---

18 capitole, fiecare structurat în cinci părți: cursul, ideile esențiale, lecturi, texte comentate, subiecte de reflecție și dezbatere.

1. Ce este filozofia?
2. Conștiința și inconștientul
   Psihanaliza și explorarea inconștientului
3. Pasiunile
4. Cunoașterea celuilalt
5. Spațiul, timpul, istoria
6. Limbajul
7. Logica și matematica
8. Științele materiei. Teorie și experiență
9. Cunoașterea viului
10. Științele umane
11. Ideea de adevăr, iraționalul, sensul
12. Dreptatea
13. Statul
14. Munca, tehnicile: probleme economice și sociale
15. Arta
16. Libertatea
17. Problema lui Dumnezeu
18. Filozofie și antropologie: problema destinului omenesc

ISBN 973-28-0521-8

[286] Citat de Léon Brunschvicg, în *La Raison et la Religion.*

[287] Dar credinciosul care se roagă la Dumnezeul său i se adresează ca unui tată, îi destăinuie greutăţile şi speranţele sale, cum ar putea el mereu evita să şi-l reprezinte concret, să-i atribuie atitudini omeneşti? Dumnezeul religiei este în acelaşi timp tainic şi apropiat. Cum notează Édouard Le Roy: „Fapt capital şi de o importanţă uriaşă, o concepţie antropomorfică despre Dumnezeu ne este în acelaşi timp interzisă din punct de vedere filozofic şi necesară sub raport religios."

[288] Această formulă semnifică numai că realitatea divină depăşeşte infinit discursurile, conceptele şi imaginile precare prin care încerc să mi-o reprezint. Critica antropomorfismului este o temă clasică şi mereu reluată. În *Rapport d'Uriel,* Julien Benda pune în gura arhanghelului coborât pe pământ pentru a-i raporta lui Dumnezeu despre oamenii care trăiesc pe Terra următoarele cuvinte: „Ei îşi fac despre Tine o imagine pe măsura lor ca şi cum Infinitul ar avea gură, ochi şi urechi."

[289] Mari sisteme filozofice din antichitate nu ar putea fi de altfel reduse nici la teismul tradiţional, nici la panteism. Pentru Platon, adevăratul Dumnezeu este ansamblul Ideilor, modele veşnice ale tuturor lucrurilor; dar există un demiurg care, cu ochii fixaţi pe acest model veşnic, face lumea dintr-o materie pe care nu el a creat-o şi îi preexistă. În concepţia lui Aristotel, Dumnezeu este gândire pură, gândire a gândirii *(noesis noeseos).* Nu doar că nu a creat lumea, dar el ignoră lumea inferioară lui. Lumea, în schimb, tinde spre Dumnezeu ca spre modelul şi scopul său. Astfel Dumnezeu – fără a cunoaşte lumea – este pentru Aristotel „motorul nemişcat al lumii care tinde spre el". Lumea, spunea Ravaisson interpretându-l pe Aristotel, este „o gândire care nu se gândeşte, suspendată de o gândire care se gândeşte".

[213] Să observăm, însă, că nici chiar aici principiul egalităţii nu exclude anumite privilegii. Un om poate fi scutit de serviciul militar din motive de sănătate. Un tată de familie cu mulţi copii nu va fi chemat, în caz de mobilizare parţială, decât cu un contingent de vârstă net anterior contingentului său. Privilegiile Vechiului regim erau de alt ordin. Dar cei ce le-au creat credeau că şi ele au o justificare raţională. Egalitatea dintre oameni nu poate fi o egalitate aritmetică simplă.

[214] Constituţia celei de-a V-a Republici franceze.

[215] „E un fapt adeverit că Madame, fiica Regelui, în timp ce se juca cu una din doicile ei, şi-a privit mâna şi după ce a numărat degetele a exclamat: «Cum, dumneata ai cinci degete, ca şi mine?» După care a mai numărat o dată, ca să se asigure că n-a greşit" (Chamfort, *Maximes et anecdotes).*
[216] Madinier, *op.cit.*
[217] *Ibidem, p.* 128.
[218] V. Jankélévitch, *Traité des vertus.*
[219] *Ibidem.*
[220] Pentru Madinier, „dreptatea este faţă de caritate ca discursul faţă de intuiţie".
[221] V. Jankélévitch, *op. cit.*
[222] Citat de A. Bridoux, *Traité de morale.*
[223] A. Bayet, *Mirage de la vertu.*
[224] În realitate, „starea de natură" n-a existat nicăieri şi niciodată. Omul este de neconceput în afara societăţii; oamenii primitivi trăiau în triburi organizate, se supuneau unor obiceiuri. Distincţia lui Hobbes este însă interesantă ca exerciţiu al inteligenţei, ca teorie imaginară ce ne permite să facem reflecţii despre fundamentul dreptului.
[225] Hobbes numeşte statul său totalitar „Leviatan" în amintirea unui pasaj din Biblie *(Iov,* 41) unde acest cuvânt desemnează un animal monstruos, crud şi invincibil, care „se uită de sus la toţi câţi sunt puternici".
[226] J. J. Rousseau, *Contractul social* (cartea I, cap. III).
[227] Partizanii non-violenţei invocă textele evanghelice în care violenţa pare interzisă, chiar şi când e în slujba unei cauze eminamente drepte. Isus, arestat de paznici, îl opreşte pe Petru să scoată sabia spre a-l apăra. „Întoarce sabia ta la locul ei!" Aici însă se cuvine să replasăm textele în contextul lor, să examinăm motivele prin care Isus justifică ordinul de non-rezistenţă pe care-l dă lui Petru. Adevărul e că refuzul violenţei este situat aici mult mai puţin într-un context etic decât în contextul teologic al misiunii supranaturale a lui Cristos. Cristos a venit ca prin pătimirile sale să răscumpere omenirea. Dacă refuză orice ajutor, o face pentru „ca să se împlinească Scripturile" *(Marcu,* 14, 49-51), pentru a bea până la fund paharul pe care i l-a dat Tatăl *(Ioan,* 18,11). Nimeni nu trebuia deci să încerce să-l scutească de calvar, să tulbure economia Pătimirii. Aceste texte nu sunt deci suficiente pentru a întemeia o teorie creştină a non-violenţei sistematice. Dacă, sub ochii mei, prietenul meu e atacat de răufăcători, e clar că sunt dator să-i sar în ajutor, fie şi prin violenţă.

Pentru că prietenul meu nu e investit cu o misiune de izbăvire, nu e ţinut să moară pentru a îndeplini Prorocirile.

[228] Machiavelli, *Principele.*

[229] *Ibidem.*

[230] *Ibidem.*

[231] *Ibidem.*

[232] Chiar şi în afara oricărei perspective teologice, astfel de argumente se găsesc în teoria lui Hobbes, expusă în capitolul 12, la care facem trimitere aici.

[233] J.-J. Rousseau, *Contractul social.*

[234] *Ibidem.*

[235] *Ibidem.*

[236] J.-J. Rousseau, *Contractul social.*

[237] J.-J. Rousseau, *Contractul social.*

[238] *Ibidem.*

[239] Saint-Simon visează la un guvern european alcătuit din oameni de ştiinţă şi tehnicieni, care ar prezida la exploatarea raţională a resurselor economice ale planetei şi al cărui sediu ar fi – simbol de înaltă semnificaţie – mormântul lui Newton!

[240] S-ar putea face apropieri între această atitudine şi cea a naţionalistului francez Maurice Barrès (1862-1923), pentru care individul nu mai este nimic de îndată ce apare „dezrădăcinat" de mediul său natural, naţional, profesional, provincial. El opune raţiunii abstracte a individului rupt de seva tradiţiilor înţelepciunea inconştientă, ereditară, inspirată de „pământ" şi de „morţi". Nu există adevăruri universale, ci adevăruri naţionale. Adevărul „francez" este el însuşi acordul „pregătit de secole" al adevărurilor provensale, bretone" (citat de Jacques Droz, *Histoire des doctrines politiques).*

[241] Mussolini însuşi scria, dintr-o perspectivă pronunţat hegeliană: „Statul este absolutul faţă de care indivizii nu sunt decât relativul. Liberalismul nega statul în interesul individului; fascismul reafirmă statul drept adevărata realitate a individului."

[242] E adevărat că fascismul se opune zgomotos capitalismului. În fapt, el nu critică cu adevărat decât „băncile evreieşti", suspectate de cosmopolitism şi menite a servi drept ţap ispăşitor nemulţumirii populare. Industriaşii fabricanţi de arme au beneficiat în mod special şi din plin de politica naţionalistă a fasciştilor. Putem aminti aici că prima fascie a

partidului mussolian – violent anticapitalist în vorbe – s-a întrunit la 23 martie 1919 la Milano, în Piaţa San Sepolcro nr. 3, într-un salon pus cu generozitate la dispoziţie de „Cercul intereselor industriale şi comerciale”!

[243] Analog cuvintele româneşti „muncă” şi „trudă”, sau verbele corespunzătoare (vezi expresiile „a fi trudit˝, „a fi muncit de gânduri” ş.a.) *(N.t.)*

[244] Platon, *Gorgias,* 512 c.

[245] *Facerea,* 3,16 şi 19.

[246] J. Lacroix, *Les sentiments et la vie morale.*

[247] *Facerea,* 1, 28.

[248] H. Bergson, *L 'Évolution créatrice.*

[249] A. Comte, *Systéme de politique positive,* II, 2.

[250] Marx scrie pe de altă parte (în *Ideologia germană)* că „lumea sensibilă este (...) un produs al industriei şi al stării societăţii (...). Cireşul, ca mai toţi pomii fructiferi, a început să fie cultivat în zona noastră abia acum câteva secole, datorită comerţului, şi de aceea numai datorită acestei activităţi a unei anumite societăţi (...) a putut deveni o certitudine senzorială.”

[251] J. Lacroix, *Les sentiments et la vie morale.*

[252] G. Friedmann, *Où va le travail humain?* Ed. Gallimard.

[253] Salleron scrie pe drept cuvânt: „Unealta este mâna prelungită, mâna întărită, ciocanul este imaginea perfectă a uneltei. Maşina este o întocmire făcută de om cu mâinile şi uneltele sale pentru a funcţiona singură graţie unei energii exterioare. Unealta face corp cu omul. Maşina e detaşată de om.”

[254] După P. M. Schuhl, *Machinisme et philosophie.*

[255] Gandhi, *Leur civilisation et notre délivrance.*

[256] Termenul „robot” vine de la cuvântul slav „rabota”, „muncă”.

[257] Proprietatea asupra mijloacelor de producţie este cea care formează obiectul discuţiei dintre diferite teorii economice. Proprietatea asupra *bunurilor de consum* nu este practic contestată. Socialiştii care ar vrea ca statul să posede mijloacele de producţie sunt, evident, de acord ca particularii să posede personal bunuri de consum ca haine, bijuterii, automobile, bărci cu motor etc.

[258] Să distingem între *caste* şi *clase.* Casta e o categorie din care individul face parte din naştere. În India, fiul de brahman este brahman, fiul unui paria este paria. Distincţia dintre nobili şi prostime este o distincţie de

castă. Castele sunt *închise* (cu mici excepţii, un om de rând putând fi înnobilat). Clasele, dimpotrivă, sunt teoretic *deschise,* întrucât este de-ajuns ca un salariat să câştige destui bani pentru ca să devină patron; oricum, fiul unui salariat, dacă poate dobândi o instruire suficientă, are şansa de a ajunge la venituri mai bune şi deci să pătrundă într-o altă clasă. Cel mai adesea însă, această posibilitate rămâne pur abstractă şi teoretică. Unii definesc clasele pornind nu de la bani şi de la funcţia economică, ci de la cultura şi educaţia primite de individ. Este mai probabil ca o farmacistă (comerciantă) să se mărite cu un locotenent (salariat) decât cu un măcelar (şi el, totuşi, comerciant). Criteriul „mariajului posibil" indică destul de bine apartenenţa la o aceeaşi clasă (care nu este neapărat economică).

[259] Astfel, contradicţiile capitalismului pregătesc comunismul „cu fatalitatea ce prezidează la metamorfozele naturii". Totuşi, apariţia comunismului necesită formarea unui partid revoluţionar care-i uneşte pe proletari pentru acţiune dându-le „conştiinţa de clasă" şi constituie instrumentul *revoluţiei,* preambulul „dictaturii proletariatului".

[260] Termenul „estetică" vine din grecescul *aisthesis,* sentiment, şi apare în secolul al XVIII-lea. La Kant, estetica este filozofia senzaţiei şi a „formelor *a priori",* spaţiul şi timpul. Dar, la Kant, cuvântul este folosit de asemenea în sensul său actual: reflexie filozofică asupra sentimentului frumosului, asupra gustului şi asupra artei în general.

[261] C. Lalo, *Introduction à l'esthétique,* Armand Colin.

[262] Am putea înmulţi exemplele cu uşurinţă. Lalo ne aminteşte, de pildă (în a sa *Introducere în estetică)* că „bătrânul Eschil pune corul din *Agamemnon* să spună, printre tânguirile sale, când o descrie pe Ifigenia, mergând spre sacrificiu, împodobită şi strangulată de panglici, cu gâtul înclinat, cu gura legată brutal cu o faşă şi ochii rugători: «Ea e frumoasă ca arta»„. Tot aşa, o balerină, după Chateaubriand, avea aerul melodiei însăşi, „devenită vizibilă şi împlinind propriile sale legi" (citat de Etienne Souriau, în *Correspondance des arts).*

[263] H. Delacroix, *Psychologie de l'art*

[264] P. Valery, *Introducere în metoda lui Leonardo da Vinci,* trad. rom., Meridiane, Bucureşti, 1969.

[265] M. Dufrenne, *Fenomenologia experienţei estetice.*

[266] Arhitectura, spunea admirabil Plotin, este ceea ce rămâne dintr-o clădire, după ce am înlăturat piatra."

[267] E. Souriau, *Correspondance des arts.*
[268] Roger Garaudy, *Grammaire de la liberté.*
[269] Spinoza, *Etica,* III, prop. a II-a, Notă, trad. rom., Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1957.
[270] ***Mobil*** desemnează mai curând un impuls pasional, netrecut prin filtrul raţiunii, ***motiv*** o determinare conştientă şi mai raţională.
[271] Spinoza, *Etica,* III, propoz. 59, Notă, ed. cit.
[272] Id. Scrisoarea 58-a către Schuller.
[273] Spinoza, *Etica,* I, ed. cit.
[274] În *Pertharite* al lui Corneille, se găseşte o situaţie analogă cu aceea a Andromacăi, cu o soluţie diferită. Rodelinda nu poate păstra şi coroana şi viaţa pentru fiul ei decât cu condiţia de a se căsători cu Grimvald. Ea rezolvă problema cu totul altfel decât Andromaca pentru că acceptă să se căsătorească cu Grimvald şi-i cere să sacrifice pe fiul său. Dar dacă această atitudine este complet nebunească, trebuie să ne ferim să vedem în ea expresia unui liber arbitru gratuit. Da fapt, Rodelinda vrea, *din orgoliu,* să evite târgul, să scape de condiţiile învingătorului acceptând, totodată, să-şi piardă fiul şi să-şi sacrifice fidelitatea faţă de memoria soţului său.
[275] În timp ce lucrul „este", omul „există", adică scapă totdeauna, prin transcendenţa lui „pentru sine", de ceea ce el este. A exista (ek-sista) în sens etimologic înseamnă a „ieşi din". Nici corpul meu, nici ceea ce se numeşte caracterul meu, nici condiţiile mele de viaţă nu sunt pentru mine un destin. Cum se spune popular: pot oricând să ies din încurcătură. Iată sensul existenţialismului.
[276] „Căci constrângerea nu suprimă libertatea (în afară de cazul că îi lichidează pe oprimaţi), ea face din aceasta complicele său nelăsându-i nicio altă ieşire decât supunerea" *(Critique de la raison dialectique).*
[277] În *Sartre et la réalité humaine.*
[278] Vezi capitolele 6 şi 10.
[279] M. Foucault, *Les Mots et les Choses.*
[280] Convorbire a lui J.P. Sartre cu B. Pingaud (revista *L 'Arc,* nr. 30).
[281] J. Lacan, *Ecrits.*
[282] Metonimia este figura care constă în a substitui un termen cu altul prin restricţia sau extensia sensului său (a spune, de exemplu, „toată sala a aplaudat" în loc de „toate persoanele din sală").
[283] M. Foucault, *Les Mots et les Choses.*

[284] L. Althusser, *Lire le Capital, (Citindu-l pe Marx,* trad. rom., Editura Politică, Bucureşti, 1970, p. 260).
[285] M. Dufrenne, *Pentru om,* trad. rom., Editura Politică, Bucureşti, 1971, p. 68.
[290] Această opoziţie între teismul iudeo-creştin (Dumnezeu creator al lumii şi al persoanelor) şi panteism (lucrurile particulare nu sunt decât părţi din Dumnezeu) se continuă în însăşi atitudinea religioasă, de exemplu, în conceperea iubirii. Într-un sistem panteist este de înţeles că omul îl iubeşte pe Dumnezeu pentru că Dumnezeu este totalitatea Fiinţei; mai greu de înţeles este că omul îşi iubeşte aproapele (care nu este decât o dispersare a lui Dumnezeu); şi mai puţin se înţelege că Dumnezeu (care de altfel nu este o persoană) iubeşte fiinţele particulare care nu sunt decât degradarea Unităţii sale imanente (în a cincea parte a ***Eticii*** sale, Spinoza demonstrează teorema XIX: „Este imposibil ca cel care îl iubeşte pe Dumnezeu să dorească şi ca Dumnezeu la rândul lui să-l iubească"). Într-o metafizică panteistă în care fiinţele individuale provin din pulverizarea unei unităţi primordiale, iubirea nu poate fi decât năzuinţa nostalgică după unitatea pierdută. Iubirea pentru un individ ar fi o limitaţie, o „înrădăcinare" în particular. Într-o gândire teistă, dimpotrivă, persoanele create au o valoare proprie şi iubirea Fiinţei infinite nu exclude, ci presupune, iubirea persoanelor pe care Dumnezeu însuşi le iubeşte. Sfântul Ioan spune, de exemplu: „Dacă cineva zice: îl iubesc pe Dumnezeu, dar totodată îşi urăşte fratele, este un mincinos, căci cel care nu-şi iubeşte fratele pe care îl vede, acela nu poate iubi pe Dumnezeu, pe care nu-l vede". Mântuirea nu constă în a izgoni particularul în universal, în a desface ceea ce a făcut actul de creaţie. Persoanele create au o autonomie şi o valoare pozitivă (a se vedea cartea lui Claude Tresmontant, *La pensée hébraïque,* din care se inspiră această notă).

[291] În *Scrisori către un tânăr poet.*

[292] După Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie,* articolul „panteism”.

[293] Ateii, mai cu seamă marxiştii, întrebuinţează cu plăcere această expresie. Ar fi poate mai bine, în acest sens, să utilizeze cuvântul *perpetuu* căci, în limbajul tradiţional al teologiei, etern nu înseamnă *care durează mereu,* ci *care este în afara timpului.*

[294] Deşi Brunschvicg se inspiră din Spinoza, iar Lagneau din Descartes şi Kant, aceşti doi filozofi împărtăşesc în esenţă aceeaşi poziţie în legătură cu problema lui Dumnezeu. Dumnezeu este spirit şi spiritul este propriul nostru spirit în măsura în care sesizează adevăruri şi valori universale.

[295] La drept vorbind, nu la proletariatul nenorocit este în general cea mai vie credinţă religioasă; marxiştii recunosc acest lucru şi îşi precizează astfel gândirea: religia ar aparţine claselor sociale cuprinse de teamă, care se simt condamnate de istorie, în timp ce clasele aflate în ascensiune, în plină afirmare şi însufleţite de speranţă, se lipsesc de religie. În secolul al XIX-lea întâlnim multă cucernicie în sânul aristocraţiei învinse şi al poporului strivit, în timp ce burghezia era voltairiană. După aceea, când clasa muncitoare a devenit conştientă de forţa sa şi când burghezia a început să se teamă de viitor, ea s-a refugiat în cucernicie, ceea ce l-a făcut pe un marxist să spună: „De multă vreme dl. Homais s-a convertit, deoarece tremură cu fiecare grevă pentru laborantul său şi se teme de naţionalizarea farmaciilor.”

[296] Un personaj al lui Dostoievski spune că „Omul l-a inventat pe Dumnezeu pentru a nu se sinucide.”

[297] Există mai multe feluri de a ignora problema filozofică a lui Dumnezeu. Psihologismul substituie problemei filozofice a lui Dumnezeu o psihologie a credinţei sau a necredinţei. Fideismul sustrage demersurilor raţiunii actul de credinţă într-un Dumnezeu „pe care îl simţim cu inima”. Misticismul invocă o prezenţă inefabilă a lui Dumnezeu care „vizitează”, „locuieşte” sufletul celui inspirat.

[298] Toma d'Aquino adaptează argumentul lui Aristotel la cerinţele teologiei creştine. Pentru sfântul Toma, primul motor este Dumnezeu creator, cauză a mişcărilor din Univers. Pentru Aristotel, dimpotrivă, Dumnezeu acţionează prin atracţie, nu prin impulsie. Cauză primă înseamnă scop ultim, pentru că Dumnezeul lui Aristotel nu cunoaşte lumea care tinde către el.

[299] Dumnezeu ar fi atunci obiectul unei afirmaţii neverificabile: o pură ipoteză care pretinde *a explica* faptele dar pe care este imposibil să o *dovedim.* Laplace spunea: „Dumnezeu? Nu am nevoie de această ipoteză."

[300] Vezi Voltaire: „Universul mă tulbură, şi nu pot crede că acest ceasornic există şi nu are ceasornicar."

[301] În capitotul 9, „Cunoaşterea viului”, găsim argumentele care pot fi opuse finalismului.

[302] Meditaţia asupra operelor de artă îl conduce pe Marcel Proust să ia în considerare posibilitatea unei alte lumi. „Nu există niciun motiv în condiţiile noastre de viaţă pe acest pământ pentru a ne crede obligaţi să făptuim binele, să fim atenţi, să fim politicoşi; nici pentru artistul cultivat pentru a se crede obligat să reia de douăzeci de ori o lucrare ce va stârni admiraţia de mică importanţă pentru trupul său mâncat de viermi, ca bucata de perete galben pe care o pictează cu atâta ştiinţă şi rafinament (...) Vermeer".
La fel, notele magice ale sonatei lui Vinteuil ascund o făgăduială de nemurire: poate că noi vom pieri dar „vom avea ca ostatici aceste prizoniere divine [...] şi cu ajutorul lor moartea are ceva mai puţin amar, mai puţin lipsit de glorie, poate mai puţin probabil". (Această apropiere ne-a fost sugerată de Pierre Dumont.)

[303] La drept vorbind, celebrul pariu al lui Pascal, sau mai degrabă pariul pe care Pascal îl propune libertinului, nu este o opţiune dezinteresată ci un pariu de jucător. Dacă libertinul joacă „cruce”, pariază că Dumnezeu există, el câştigă – dacă Dumnezeu există – viaţa veşnică şi beatitudinea infinită, şi riscă doar să piardă plăcerile mizerabile din viaţa lui actuală. Această miză nu contează în raport cu câştigul posibil, care este infinit. Numai că argumentul presupune că Dumnezeu acceptă pariul, că Dumnezeu zice „mă prind”.
Altfel, ne spune Étienne Souriau, libertinul este aidoma nebunului care vede o frunză, pe firul apei, ezitând între cele două laturi ale unei pietre. El spune: „Pariez pe un milion cu Rothschild că va trece la dreapta”. Frunza a trecut la dreapta şi nebunul zice: „am câştigat un milion”. Unde este nebunia lui? Nu în aceea că milionul nu există, ci în faptul că Rothschild nu a spus: „Mă prind”. (Vezi admirabila analiză a pariului lui Pascal în É. Souriau, *L 'Ombre de Dieu).*

[304] F. Alquié, *La Nostalgie de l'être.*
[305] L. Brunschvicg, *Le Progrès de la conscience.*
[306] É. Borne, *Dieu n 'est pas mort.*
[307] F. Nietzsche, *Aşa grăit-a Zarathustra.*